ZNAK

MIESIĘCZNIK

89

KRAKÓW

Rok XIII Listopad (11) 1961

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Grójecka 38 — Kiosk w kruchcie kościoła św. Jakuba; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 14. X. 1961 — Druk ukończono w listopadzie 1961
Format A-5 — Papier druk. mat. kl. V 61×86 60 g — Ark. druk. 9
Zam. nr 377 14. X. 1961 — Nakład 7.000 + 350 egz. — K-8

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7 — Kraków. ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK XIII Nr 89 (11)
Listopad 1961
KRAKÓW

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

ETYKA AFIRMACJI

Bezpieczeństwo dla wszystkich istot, poszanowanie życia, pokój, łagodność.
Z edyktu króla Aśok: (III w. przed Chr.)

Carpe diem
Horacy

Myśli, którymi pragnę podzielić się w niniejszym artykule, są tylko bardzo szkicowym przedstawieniem pewnych refleksji oraz związanych z nimi propozycji dotyczących postępowania człowieka. Są szkicem w dosłownym rozumieniu tego słowa: na razie brak im zarówno wymiaru w głąb, który ukazałby wszystkie teoretyczne przesłanki, uzasadniające owe propozycje, jak i jakiegoś dopełnienia wszerz, pozwalającego na dostrzeżenie pełni obrazu, jaki w konsekwencji powstaje.

Etyka afirmacji jest etyką normatywną. I etyka afirmacji jest etyką o założeniach metafizycznych. Te dwa stwierdzenia nie mogą nie wzbudzić natychmiastowych zastrzeżeń, a nawet protestu — przynajmniej ze strony większości ludzi, którzy w Polsce *ex professo* zajmują się problematyką etyki. Zdając sobie sprawę z takiego stanu rzeczy, należałoby, być może, zacząć od usunięcia owych zastrzeżeń. Jednakże, zbyt wielorakie są uwarunkowania niechęci do etyki normatywnej w ogóle, a etyki o podbudowie metafizycznej w szczególności, byśmy mogli zająć się nimi na wstępie — gruntownie i wyczerpująco. Niemniej, jeśli przechodzimy nad nimi do porządku, to nie dlatego, że nie dostrzegamy ich wagi, a nawet — w wielu wypadkach — racji: czynimy to z tego wyłącznie powodu, że celem artykułu mają być określone p o z y t y w n e propozycje, nie zaś dyskusja i analizy krytyczne innych stanowisk. Zresztą, w odzywających się coraz częściej wołaniach o etykę — racjonalną

i nowoczesną, chodzi przecież nie o teoretyczne opisy i sprawozdania z socjologicznych obserwacji, lecz o uzasadnione postulaty i dyrektywy postępowania. A niechęć do metafizyki okazuje się często awersją do tradycyjnego brzmienia słów, nie zaś do ich treści, która w istocie swej może racjonalnie i w sposób najzupełniej uprawniony określać nieuchwytne dla innych pojęć aspekty rzeczywistości. Ale — jeśli korzenie etyki afirmacji sięgają do metafizyki oraz opartej na niej aksjologii, powinny poprzedzić ją odpowiednie analizy i eksplikacja owych metafizycznych i aksjologicznych założeń. Niestety, tego właśnie brak w artykule — oprócz kilku najważniejszych przesłanek, które podane są zresztą bez dowodu [1]. Etyka afirmacji budowana jest tu więc niejako od końca: pewne intuicje etyczne zostały uznane za słuszne, pojawiły się także w polu widzenia niektóre ich założenia metafizyczne i aksjologiczne — ale nic poza tym. Po to, by założenia te mogły przemówić same za siebie, by same przez się nabrały wartości argumentu, musiałyby zostać opracowane osobno. Toteż tymczasem jedyną racją, na jaką etyka afirmacji może się powołać, jest czysto subiektywne przekonanie o słuszności jej tez. I ono także jest jedynym usprawiedliwieniem decyzji ich opublikowania. Intencja tego kroku idzie jednak dalej i ma swą „przyczynę celową": wyznaczona ona została po prostu potrzebą konfrontacji przedłożonego tu stanowiska z innymi, zasięgnięcia opinii i poddania się próbie krytyki. I o to właśnie niech będzie wolno zaapelować do czytelnika.

I

Mówiąc o konieczności uzasadnienia etyki normatywnej przez aksjologię, tej zaś przez metafizykę, nie myślimy oczywiście o wynikaniu twierdzeń jednej nauki z drugiej — na sposób dedukcji logicznej. Wiadomo, że metafizyka i aksjologia formułują swe tezy w postaci zdań orzekających, podczas gdy etyka normatywna musi posługiwać się zdaniami normatywnymi; nie ma zaś bezpośredniego przejścia od twierdzeń do norm. Niemniej, jakkolwiek w postulatach etyki zawiera się owo trudno uchwytne „coś więcej", czego nie ma w twierdzeniach aksjologii i metafizyki, to jednak bez nich normy etyczne nie miałyby po prostu sensu i zawieszone byłyby w próżni. Konieczność uzasadnienia norm etycznych uwidocz-

1 Najważniejsze z tych przesłanek omówione są w pierwszych dwóch częściach artykułu, niektóre inne zjawiają się jednak dopiero w dalszym jego ciągu, przy okazji rozpatrywania ich szczegółowych konsekwencji etycznych. Warto może wyjaśnić, że przez przesłanki aksjologiczne rozumie się tu twierdzenia dotyczące najogólniej pojętej wartości.

nia się w każdym przypadku, gdy postawimy wobec nich pytanie „dlaczego". Dlaczego nie należy zabijać? Dlaczego należy czynić dobro? Jeśli odpowiadamy: „Bo życie ludzkie jest wartością" lub „czynienie dobra pomnaża sumę szczęścia" — odwołujemy się właśnie do aksjologii, a pośrednio — metafizyki. Można oczywiście nie iść tak daleko, można po prostu odpowiedzieć: „bo ja to uważam za słuszne" czy „bo tak mówi mi moje sumienie", w ten sposób stajemy jednak od razu na płaszczyźnie indywidualistycznego subiektywizmu i decydujemy się na przekreślenie możliwości obiektywnych uzasadnień w etyce. W etykach obiektywistycznych przynajmniej jeden łańcuch uzasadnień idzie zawsze w kierunku określonych przesłanek teoretycznych.

Jakie są więc najważniejsze z metafizycznych i aksjologicznych założeń etyki afirmacji?

Pierwsze i najbardziej istotne wydaje się najzupełniej oczywiste, jeśli stoi się na gruncie metafizyki realistycznej. Głosi ono po prostu, że rzeczywistość nas otaczająca jest rzeczywistością „prawdziwą", istniejącą realnie i obiektywnie, niezależnie od naszych aktów poznania lub woli. I jest rzeczywistością pluralistyczną. Przedmioty, z jakimi spotykamy się na codzień: sprzęty, domy, narzędzia, a także drzewa, zwierzęta, ludzie, różnią się między sobą i to tak w swoich cechach gatunkowych, jak i indywidualnych. Pióro, którym piszę te słowa jest inne od tego, jakie znajduje się w rękach mojego przyjaciela, choć jedno jest bardzo podobne do drugiego a obydwa równie dobrze spełniają swoje funkcje. Sosna, rosnąca na samym skraju lasu różni się od takiej samej sosny, która rośnie kilka metrów dalej, a Jan jest kimś innym niż Piotr, chociażby obaj byli bliźniakami. To są oczywiste truizmy, ważne są jednak konsekwencje takiego stanu rzeczy. Bo oto poszczególne przedmioty różnią się między sobą nie tylko numerycznie — jak, przynajmniej na wygląd, zapałki w jednym pudełku — lecz także od strony swej struktury, jej większego lub mniejszego skomplikowania, możliwości rozwoju, „dopełniania się", możliwości wchodzenia w określone związki z innymi przedmiotami etc. Różnice, jakie zarysowują się w tych właśnie aspektach są niezwykle ważne, a — jak się okaże — posiadać będą także zasadnicze znaczenie dla aksjologii i etyki afirmacji.

Odwołajmy się znów do przykładów. Zwróćmy uwagę na kamień leżący przy drodze. „Sam z siebie" nie wiele on może: nie jest w stanie nawet poruszyć się samodzielnie. Abstrahując od jego budowy fizycznej, takiej samej we wszystkich ciałach stałych, musimy stwierdzić ubóstwo jego struktury ontycznej chociażby w zestawieniu z trawą, która wyrasta obok niego. „Bycie trawą" jest

„byciem" jakiegoś wyższego rzędu, niż „bycie kamieniem": możliwość rozwoju, wzrostu, rozmnażania — wszystko to świadczy o o wiele bogatszej budowie i większym skomplikowaniu strukturalnym, o większym stopniu dynamiczności tego „bycia" niż w wypadku kamienia. Gdybyśmy chcieli określić to jednym słowem, powiedzielibyśmy, że trawa zawdzięcza swą wyższość wobec kamienia życiu. Pięknie pisał o tych sprawach Andrzej Grzegorczyk w swej *Metafizyce rzeczy żywych*, gdzie poświęcił też wiele uwagi szczególnemu stanowisku, jakie w tym właśnie aspekcie przypada człowiekowi [2]. Bo istotnie, różnice, jakie zachodzą między nim a resztą rzeczywistości wyznaczają mu miejsce absolutnie wyjątkowe. Zawierając w sobie wszystko, co przysługuje także i innym bytom, obdarzony jest nadto świadomością, dzięki której może między innymi ingerować celowo i efektywnie w bieg otaczającego go świata, organizować go na nowo, a także świadomie kierować samym sobą. Człowiek posiada nieogarnione wręcz możliwości dynamicznego rozwoju, wchodzenia w kontakt z innymi bytami, wreszcie — posiada także możliwość szczególnego „wyjścia z siebie", a równocześnie poszerzenia siebie i wzbogacenia własnego istnienia.

Przebiegając cechy i właściwości decydujące o charakterze bytowym przedmiotów — od rzeczy martwych poczynając, na człowieku kończąc, konstatujemy więc coraz wyższe skomplikowane ich budowy i coraz większe możliwości ich dynamicznego rozwoju. Powoduje to jeszcze wzrastające „napięcia", które pojawiają się w strukturze tych przedmiotów, gdy realizują one pełnię właściwej im bytowości: o wiele więcej wysiłku, energii i wewnętrznego napięcia potrzeba, by wznieść się na wyższy poziom życia duchowego, niż dla zdobycia większej efektywności sił witalnych lub zmiany jednej formy przedmiotu nieożywionego w inną, gdzie możliwa jest zresztą wyłącznie ingerencja sił zewnętrznych.

Biorąc to pod uwagę możemy wprowadzić pojęcie „wielkości" bytowości, albo — posługując się terminologią, która okaże się operatywna w dalszych rozważaniach — „wielkości" istnienia. To przesunięcie akcentu z „bytowości" na „istnienie" usprawiedliwione jest tym, że jest ono zawsze istnieniem czegoś, jakiegoś przedmiotu, a wobec tego „nasyca" się niejako tym wszystkim, co konstytuuje strukturę owego przedmiotu. Przedmiot istniejący zaś nazywać będziemy po prostu bytem.

„Wielkość" istnienia mierzy się więc przede wszystkim jego dy-

---

[2] Andrzej Grzegorczyk, *Metafizyka rzeczy żywych*, „Znak" 80, 1961, s. 154—162.

namiką i napięciem, wynikającym z celowo zorganizowanej struktury przedmiotu. Ale w zakresie przedmiotów o takiej samej strukturze mierzyć je będzie także, rzecz jasna, ich ilość. W tym sensie 10 kamieni ma „więcej" istnienia i bytu niż jeden kamień, ale też jedno źdźbło trawy posiada „więcej" istnienia niż wszystkie kamienie całego wszechświata.

Powiedzieliśmy już, że przedmioty, jakie znajdujemy w rzeczywistości, wchodzą z sobą w różnorakie związki, że zmieniają się, że mogą nabywać lub tracić takie czy inne właściwości i cechy. Biorąc to pod uwagę można zapytać, czy przypadłościowa cecha albo relacja posiadają taką samą „wielkość" istnienia jak to, co ową cechę posiada lub stanowi człon i „fundament" danej relacji. Pomijając bliższe uzasadnienie odpowiedzi na to pytanie stwierdzamy, że to, co domaga się jakiegoś „zakotwiczenia", oparcia w czymś innym, jest bytowo słabsze od tego, co swój fundament bytowy znajduje w samym sobie. Można sobie wyobrazić, że na świecie istnieje tylko jeden człowiek: nie dojdzie wtedy do relacji oglądania drugiego człowieka, która domaga się właśnie tego, by ów drugi człowiek był. W języku filozoficznym mówi się, że substancja jest bytowo silniejsza od przypadłości, w tym także od wszelkich cech relatywnych.

II

Najważniejsza teza aksjologiczna, leżąca u podstaw całej etyki afirmacji, nie wynika logicznie z twierdzeń metafizycznych, które omawialiśmy przed chwilą. Niemniej, byłaby ona pozbawiona podstaw, gdyby tamte odrzucić, w szczególności, gdyby odrzucić twierdzenie o realności istnienia. Teza ta głosi bowiem, że istnienie jest wartością.

Gdyby nie ten nurt filozofii, który uzyskał swą kulminację w egzystencjalizmie współczesnym, także i to twierdzenie wydawałoby się prawdopodobnie oczywiste. Lecz z chwilą, kiedy podkreślono tak bardzo tragizm ludzkiego losu w świecie, trywialne, zdawałoby się, przekonanie, że lepiej jest być niż nie być domaga się także uzasadnienia. Nie wszystkich już przekonuje przysłowie: „lepszy osioł przy żłobie niż filozof w grobie" — bo czyż nie lepiej byłoby wybrać czasem nicość, niż znosić przeciwności losu, rzucające człowiekiem wbrew jego woli i chęciom, zmuszające go do trwania nie wiadomo dlaczego i po co?

Jesteśmy dalecy od naiwnego przekonania, by w dwóch słowach można było dowieść egzystencjaliście, że istnienie, a w tym także zwykłe, ludzkie istnienie jest mimo wszystko wartością. Toteż, przynajmniej do czasu, dogodniej będzie przyjąć tę tezę bez głęb-

szego uzasadnienia, a tylko jako aksjomat, bez którego cała etyka afirmacji byłaby niemożliwa. Nie jest przecież etyką negacji, a wobec tego musi zacząć od pozytywu, wyrażającego się w afirmacji tego, co najbardziej fundamentalne i podstawowe — samego istnienia.

Zastanówmy się zresztą chwilę nad konsekwencjami przeciwnego stanowiska. Wkrótce okaże się, że negacja, czy — jeśli kto chce — totalny „bunt" doprowadza w końcu do absurdu. W porządku moralnym — do zła, w ontycznym — do nicości, jeśli by była możliwa. W imię czego bowiem negacja i bunt ma się dokonać? Chyba nie dla samej negacji, a wszystko inne jest już jakimś pozytywem. Odnosi się to także do wolności, o której mówi się tak często. Ale gdyby i w niej zwrócić uwagę tylko na aspekt negatywny, to znaczy, jeśliby łamać miała wszystko, co ją krępuje, nie znalazła by nigdy żadnego pozytywnego punktu oparcia: ostatecznie w jakiś sposób krępuje każda rzecz, wobec której pozostajemy w jakiejkolwiek relacji. Ponieważ zaś najbardziej krępujemy siebie my sami, jedynym sensownym wyjściem byłoby samobójstwo. Ale śmierć i tak jest koniecznością: czy więc rozsądne jest przyśpieszanie konieczności? Skoro już znaleźliśmy się na świecie (choć oczywiście przez to stwierdzenie faktycznego stanu rzeczy pytania „po co?", „dlaczego?" nie tracą swego znaczenia!), to czy nie lepiej wyciągnąć konsekwencje właśnie z faktu naszego z a i s t n i e n i a, rozegrać partię do końca i biec w pasjonującym wyścigu do mety — niż przecinać wszystko w arbitralnie wybranym momencie? Niech zniszczą nas raczej takie same zewnętrzne i niezależne od nas siły jak te, które powołały nas do bytu: jest w tym przynajmniej jakaś logika proporcjonalności. Na hamletowskie pytanie odpowiadamy więc: *to be*. Bunt przeciw istnieniu jest z konieczności jałowy i beznadziejny, a psychologicznie rzecz biorąc nie rozstrzyga go nawet śmierć: *For in that sleep of death what dreams may come*... Toteż wydaje się, że choćby drogą analogiczną do „zakładu Pascala", odniesionego już nie do Boga lecz do nas samych, musimy dojść ostatecznie do afirmacji istnienia. To jest może najbardziej stoickie wyjście: zgoda na konieczność.

Aksjologia ogólna odróżnia dwa sformułowania stwierdzające wartość rzeczy: „być wartością" i „mieć wartość". Powiedzieliśmy, że „istnienie j e s t wartością", a zdanie to można wyrazić równoważnie przy pomocy sformułowania drugiego, twierdząc, że „m a wartość s a m o z s i e b i e"; tylko to bowiem, co ma coś samo z siebie, równocześnie tym czymś jest. Możemy również powiedzieć — a będzie to, jak się zdaje, zgodne z praktyką językową — że coś, co posiada określoną wartość, jest równocześnie, ze względu

na tę wartość właśnie — dobrem. Jeśli więc uznaliśmy, że istnienie jest wartością, wolno nam stwierdzić, że każda rzecz, której ono przysługuje, czyli każda rzecz istniejąca, jest przez to samo d o b r e m. Ponieważ zaś każda pozytywna wartość, każde dobro domaga się z konieczności pozytywnej reakcji („odpowiedzi") ze strony podmiotu świadomego, najprostszym zaś przypadkiem takiej odpowiedzi jest afirmacja, każdy byt domaga się afirmacji już z tego właśnie względu, że j e s t. Na tym polega „egzystencjalistyczny" aspekt afirmacji.

Stwierdziliśmy poprzednio, że są różne „wielkości" istnienia i różne sposoby jego realizowania się. Analogicznie do nich układa się także hierarchia wartości. „Czyste" istnienie cenne jest samo przez się, jego wartość wzrastać jednak będzie w miarę jego realizowania się w bytach o coraz bardziej dynamicznych strukturach, dążących w coraz wyższych „napięciach" do osiągnięcia właściwych im pełni. Już w tym ostatnim stwierdzeniu kryje się pewien postulat: by każdy byt do tej pełni dążył, czyli, by w sposób możliwie najdoskonalszy był tym, czym jest. Mówiąc językiem Arystotelesa — by uzyskał swą „entelechię". Niechaj więc kamień będzie najdoskonalszym kamieniem, sosna — sosną, ryba — rybą, człowiek — człowiekiem. To wszystko znów wydaje się trywialne, zwróćmy jednak uwagę, że im wyżej w hierarchii bytów, tym trudniej o realizację tego postulatu: o ile kamień będzie zawsze doskonałym kamieniem, to człowiekowi nie tak znów łatwo być naprawdę człowiekiem... Po to, by mógł realizować swe wszystkie możliwości, wypełnić zdolności, a także zachować swoją ludzką godność, potrzeba wielkiego wysiłku i wewnętrznej mobilizacji. Żaden inny byt nie jest powołany do tak niekończącego się dążenia w górę, jak człowiek. A dokonuje się to poprzez nieustanne przezwyciężanie tego, co już było i co zostało osiągnięte oraz poprzez nieustanne p o w i ę k s z a n i e własnego istnienia.

W tym wypadku nie grozi dylemat „przezwyciężania dla przezwyciężania", analogicznego do „negacji dla negacji": kierunek drogi i cel są tu dokładnie określone. Usprawiedliwiony jest tu nawet bunt — ale taki tylko, który wypowiedziany jest przeciw ograniczeniom, przeszkadzającym w osiągnięciu nowego i doskonalszego zarazem. Każdy wyższy etap charakteryzuje się tym, że posiada doskonalej zorganizowaną strukturę, że odznacza się większym ładem wewnętrznym niż niższy. Toteż bunt przeciw nieładowi, rozprzężeniu, bunt przeciw własnej gnuśności, „rozlazłości", lenistwu, jest jednym z istotnych motorów wewnętrznej mobilizacji i postępu. „W tej pracy się ćwicz i pokochaj trudy łamania się

z sobą — to droga do boskiej dzielności" — głosili w „Złotych wierszach" Pitagorejczycy [3].

Wszelkie więc „stawanie się" i wypełnianie istnienia dokonuje się poprzez przezwyciężanie relatywnego nie-istnienia, przede wszystkim zaś przez przezwyciężenie chaosu, nieładu. Powoduje to szczególne, dynamiczne napięcie. Ale tylko takie napięcie jest wartościowe, które r o z s z e r z a istnienie, a tylko to rozszerzenie jest wartościowe, które powoduje istnienie o napięciu wyższym. Jeśli mobilizuję całą swą energię, by zabić drugiego człowieka, nie spełniam warunku pierwszego, albowiem niszczę jakieś istnienie. Jeśli gromadzę dobra materialne, które nie służą wyższemu celowi, odbieram wartość zarówno im, jak i własnemu działaniu.

Przezwyciężanie, przekraczanie, dążenie naprzód — są tutaj prawie synonimami. Bieg jest chyba nieskończony. On sam zaś, ale także każdy jego etap domagają się — analogicznie — jakiejś afirmacji. To, co minęło, nie może być tylko przedmiotem politowania lub pogardy. Przeszłość ma czasem wielką moc, rzutuje na teraźniejszość i całą przyszłość, często czujemy się jej niewolnikami — w sensie wypełniania możliwości przez nią wytyczonych. Dlatego właśnie domaga się ona afirmacji przynajmniej w tym, co było w niej pozytywne i konstruktywne. Afirmacja przeszłości jest funkcją pamięci. Ale przeszłość jest tylko przeszłością, jest tym, co samo w sobie nie odżyje i nie zaktualizuje się już nigdy. Przekazywana w pamięci i przypominana w skutkach, nie może przesłaniać sobą chwili obecnej, t e r a z. To jednak z kolei nie jest nigdy w swej momentalności „czyste", posiada bowiem zawsze skierowanie ku przyszłości, przechodząc i przetapiając się w nią, w sposób nieuchwytny dla naszej świadomości. Dlatego pełna afirmacja „teraz" zakłada równocześnie afirmację przyszłości: bezpośrednio tej najbliższej, pośrednio zaś całej, jaka ma jeszcze nastąpić. Stąd właśnie stale podejmowana na nowo odpowiedzialność za „teraz": zbyt wiele zależy od każdej chwili, by można ją było zbyć. „Teraz" domaga się nasycenia pozytywnymi treściami, domaga się dynamizmu świadomie wychodzącego ku pozytywnemu „potem" — które z kolei obdarzone ma być jeszcze większym dynamizmem i jeszcze szerszymi możliwościami egzystencjalnej ekspansji.

W życiu ludzkim wszystko to rozwija się ułamkowymi krokami, w fazach, które nigdy nie biegną w sposób wyłącznie wstępujący, lecz załamują się, opadają, by znowu podnieść się na poziom wyższy, albo — utracony poprzednio.

---

3 Cyt. wg przekładu Władysława Witwickiego; zob. Wstęp do *Fedona* P l a t o n a, Warszawa 1958, s. 24.

Ale człowiek posiada jeszcze jedną możliwość „rozszerzania" istnienia, które nie zasadza się już tylko na przezwyciężeniu siebie ale na „wychodzeniu" poza siebie. Sama afirmacja jest tylko elementarną formą tego „wyjścia". Jego rodzajem najwyższym jest miłość. Po to, by mogła się ona dokonać, potrzebny jest jednak jakiś inny człowiek. Można kochać kwiaty, ptaki, konie — wszystko to jednak za mało dla rozkwitnięcia prawdziwej, ludzkiej miłości. Dopiero w niej zrealizować się może szczególne „istnienie dla", istnienie, w imię którego nabiera nowego sensu przezwyciężanie siebie i — pozornie sprzeczne z ideą afirmacji — wyrzeczenie.

Na czym jednak polega „istnienie dla"?

Samo to sformułowanie może budzić nieporozumienia. Przecież każda rzecz, a tym bardziej i człowiek, jest w jakimś sensie dla siebie — istnieje dla siebie i „cieszy się" własną wartością. Drzewo dla siebie czerpie soki z ziemi, wróbel dla siebie szuka pożywienia. Nie o tym jednak myślimy, gdy mówimy o „istnieniu dla", w wyrażeniu tym chodzi bowiem o podkreślenie istnienia dla czegoś innego, transcendentnego wobec przedmiotu, który w ten sposób właśnie istnieje. Nasiona rośliny nie mają wartości dla niej samej, mają ją jednak dla roślin, które z nich wyrosną i dla zachowania gatunku. Tak samo mleko matki, nie ma wartości dla niej, posiada ją jednak dla dziecka. A są przedmioty, których cała wartość wyczerpuje się w „istnieniu dla" — takimi są na przykład narzędzia i wszystkie „utensylia". „Istnienia dla" nie należy jednak mieszać z wartością narzędną, wartością środka do celu, może się bowiem zdarzyć i tak, że „istnienie dla" stanowić będzie wartość samą w sobie.

Ten właśnie przypadek zachodzi w wypadku „istnienia dla", które stać się może udziałem człowieka. Tylko człowiek zdolny jest do świadomej decyzji na taki sposób bycia i tylko on może „istnienie dla" zrealizować w całej pełni, poprzez „oddanie się" a nawet złożenie niejako ofiary z samego siebie. Jeśli w ten sposób udziałem jego staje się prawdziwa miłość, stajemy w obliczu tajemnicy, której nie łatwo wyjaśnić: oddający, „istniejący dla" nie traci nic ze swej wartości, lecz zyskuje nowe dopełnienia i nowe kierunki rozwoju, sam zaś jego rozwój dokonuje się jakby podwojony o miłość drugiego człowieka. Między jednym a drugim dochodzi do pojawienia się coraz nowych i coraz ściślejszych relacji, które nie niszcząc niczego z zastanych wartości, zwiększają istnienie zarówno w jego zwykłym, jak i dynamicznym wymiarze.

III

Wartość moralna polega na odpowiednim ustosunkowaniu się człowieka do wszelkiego istnienia, w szczególności na afirmacji istnienia zgodnie z jego „wielkością". Pozytywna norma, jaką na podstawie tego twierdzenia można skonstruować, brzmi: „należy afirmować wszelkie istnienie, to znaczy, należy odnosić się z odpowiednim szacunkiem do wszystkiego co jest". Ta sama norma, wyrażona w formie negatywnej powinna głosić, że „nie wolno niszczyć istnienia". Obie formuły nie są jednak równoważne, a druga z nich domaga się bardziej szczegółowej interpretacji.

1

Istnienie „wyższego rzędu" dochodzi do swej realizacji poprzez przezwyciężenie niższego. Przezwyciężenie nie jest niszczeniem, w rzeczywistości jednak dzieje się i tak, że ze zniszczeniem idzie w parze. Więcej: niszczenie innego istnienia jest warunkiem koniecznym utrzymania się istnienia o bardziej skomplikowanym ustroju. Musimy nieuchronnie niszczyć coś, co jest na zewnątrz nas, byśmy mogli, jak się to mówi „utrzymać się przy życiu". Nic nie zdziałamy przeciw tej konieczności, choćbyśmy odczuwali ją nawet jako największy tragizm istnienia, jako zasadnicze zło rzeczywistości świata. Etyka afirmacji stawia tu jednak postulat minimum: wolno niszczyć tylko tyle, ile koniecznie potrzeba i tylko dlatego, że niszczenie niższego służy afirmacji wyższego. Takie niszczenie jest niejako niszczeniem ofiarnym. Ale trzeba mieć świadomość tego, że się jest „ofiarobiorcą". W tym tkwi źródło odpowiedzialności za wszystko, co się znalazło w kręgu naszego oddziaływania, a także postulat realizacji „istnienia dla", do którego i my będziemy z kolei zobowiązani. Tylko w ten sposób zachowana być może suma dobra w świecie.

Kwiat, zerwany na łące po to, by cieszył nasze oczy w domu, jest niewątpliwie szczególną ofiarą, rekompensuje ją jednak rozszerzenie naszego „wyższego" istnienia przez radość, jaką nam sprawia oraz afirmacja jego „istnienia dla", przejawiającego się choćby w pięknie jego kształtu, zapachu, barwy, które bez nas nie nabrałyby w ogóle pełnej aktualizacji. Lecz kwiat zerwany bez żadnej potrzeby i porzucony bezmyślnie na drodze nie znajduje nawet minimum tej koniecznej rekompensaty: jest niepotrzebną ofiarą złożoną samemu niszczeniu.

Postulat nieniszczenia i niewyrządzania krzywd znajduje szczególniejsze zastosowanie w stosunku człowieka do zwierząt. Oczy-

wiście, także w świecie zwierzęcym znajdujemy zhierarchizowanie, domagające się odpowiednio analogicznego „szacunku": od pierwotniaków poczynając, kończąc na tych wypróbowanych przyjaciołach człowieka, jak psy czy konie, z którymi łączą nas tak wielorakie więzy, z przyjaźnią i wzajemnym „współczuciem" włącznie. Krzywda wyrządzona zwierzęciu jest naprawdę krzywdą i nie wiem, czy ktokolwiek mógłby dla niej znaleźć jakiekolwiek usprawiedliwienie.

Wszakże najpełniejszego, wręcz absolutnego wymiaru, omawiany postulat nabiera wobec człowieka. Zanim jednak przejdziemy do dalszych myśli z tym związanych, zwróćmy uwagę na jeszcze jedną sprawę. Otóż afirmacja istnienia dotyczy każdego istnienia, domaga się jednak jakiegoś rozeznania w obiektywnym stanie rzeczy, rozeznania, które pozwoli na właściwe ustosunkowanie się do niego. Tu właśnie kryje się racja sprawiedliwości. Niedocenienie jakiegoś istnienia powoduje krzywdę, afirmacja czegoś ponad jego właściwą miarę przeradza się w sentymentalizm. W wypadku człowieka, w jego stosunku do samego siebie próba afirmacji tego, czego w nim nie ma, jest po prostu pychą.

Ze względu na swą metafizyczną strukturę, której zawdzięcza swoje jedyne stanowisko w świecie, człowiek domaga się afirmacji najwyższego rzędu — miłości. Nic nie usprawiedliwi krzywdy wyrządzonej drugiemu człowiekowi. Ci, którzy mieli nieszczęście ją popełnić wiedzą, że nie ma dla niej „obiektywnej" miary: krzywda jest tak wielka, jak wielka jest w świadomości i odczuciu skrzywdzonego. Każda krzywda jest brutalnym niszczeniem — niszczeniem spokoju i wewnętrznego ładu, a więc i właściwego rozwoju krzywdzonego. A doświadczenie uczy, że poczucie krzywdy wywołuje często chęć zemsty, wyzwala wielkie energie skierowane ku nowemu niszczeniu. Nienawiść jest przeciwieństwem miłości. Jedno i drugie „wychodzi" poza człowieka, ale „wyjścia" te są najzupełniej różne. Nieskończony jest wymiar istnienia bogaconego przez miłość, nieskończony może być jednak i wymiar niszczenia przez nienawiść.

Kulminacją, do jakiej dojść może niszczenie jest śmierć — i to nie tylko fizyczna, ale i tak zwana śmierć moralna człowieka, któremu wydziera się jego ludzką godność. Jeśli obie złożą się w jedno stworzą największą krzywdę, jaką w ogóle da się pomyśleć. Nie ma usprawiedliwienia dla śmierci moralnej, nie ma go też dla śmierci fizycznej, zadanej drugiemu człowiekowi. Słówko „drugiemu" jest tu jednak ważne; już choćby wielkie przykłady, jakimi szczyci się historia ludzkości, nie pozwalają nam wyciągnąć wniosku o braku usprawiedliwienia wszelkiej śmierci fizycznej. Śmierć

Chrystusa w imię wartości religijnych i „arcyludzkich", śmierć Sokratesa, który mógł przecież uciec z więzienia, albo ofiarna śmierć Janusza Korczaka czy O. Maksymiliana Kolbe są nadto wymownym świadectwem, że można i wolno, a niekiedy nawet trzeba zrezygnować z własnego życia. Lecz równocześnie: tylko z własnego życia i tylko w imię czegoś, o czym przynajmniej wierzy się, że jest wartościowsze, niż ono i o czym przynajmniej wierzy się, że jest. Znajdujemy się tu w przypadku szczytowego „istnienia dla" — w obliczu ofiary.

Człowiek domaga się afirmacji pełni jego bytu. Dla nas, którzy wobec drugiego człowieka stoimy zawsze z boku i nigdy nie jesteśmy w stanie wniknąć w jego wnętrze, oznacza to także szacunek dla tego, co jest w nim niezrozumiałe, obce, a nawet nam wrogie. Nie wolno nam wkraczać siłą w życie kogoś drugiego, nie wolno ingerować czynem, słowem, gestem — jeżeli nie jesteśmy przekonani do końca, że ingerencja nasza wywrze na pewno pozytywny skutek i sprawi jakieś dobro. Lecz — tak naprawdę — kiedy możemy być o tym przekonani? Dlatego intymność drugiego człowieka jest świętością, do jakiej nie wolno nam się zbliżyć bez pełnego szacunku. I to intymność każdego człowieka — nie dla jego wykształcenia, stanowiska, wpływów, lecz dla tego, co jest istotą jego człowieczeństwa i jego indywidualnej, niepowtarzalnej osobowości. Konsekwencją tego jest między innymi tolerancja, to znaczy uznanie jego przekonań, choćby te różniły się diametralnie od naszych, wywołując w nas przez to niechęć i irytację. Ta bowiem prawda jest najważniejsza: szacunek dla tajemnicy osobowości każdego człowieka, dla jego osobowości takiej, jaka jest, a nie takiej jak bym ja chciał i jaka by mi się podobała — leży u podstaw międzyludzkiej sprawiedliwości.

W każdym człowieku, jak i w każdym bycie zresztą, znajduje się miejsce na pełnię i jej brak, ład i nieład, dobro i zło. Są ludzie, którzy w imię „zwalczania zła" koncentrują całą swą uwagę na to, by wyszukiwać w drugim braki. Program, jaki głoszą zakłada zresztą, że dobro uzyskać można tylko poprzez zniszczenie zła, jak gdyby zło było pozytywną siłą, którą trzeba zwyciężać. Nie łatwo o przykład stanowiska, które sprzeciwiałoby się bardziej etyce afirmacji niż właśnie to. Walka ze złem, to znaczy: walka z relatywnym „nieistnieniem", rozprzężeniem, nieładem, chaosem dokonać się może wyłącznie poprzez zwiększenie i multiplikację dobra. W tym celu co najmniej nie najważniejsze jest niszczenie zła: najważniejsze jest pochylanie się nad każdą, choćby najlichszą wartością, nad każdym dobrem, by w nim zakładać fundamenty pozytywnego działania. *Bonum est diffusivum sui* mówili scholastycy,

a jak dotąd nic nie zdewaluowało tego twierdzenia. A jeśli tak, jeśli istotnie dobro z natury swej jest „rozlewne" lepiej zająć się jego rozwojem niż niszczeniem zła. Program pozytywny zawsze wartościowszy jest od negatywnego, a afirmacja od negacji.

Wszystko to, zastosowane do stosunków ludzkich oznacza, że niepotrzebne i bezcelowe jest „wytykanie" potknięć i błędów, że wstrętna jest radość z cudzego upadku. W każdym człowieku jest dość elementów wystarczająco pozytywnych, by zwrócić na nie właśnie uwagę, dopatrzeć się jego wartości i odpowiedzieć na nią miłością — choćby to miała być miłość wartości, których jeszcze w nim nie ma, „miłość nadziei" istnienia. Tylko tą drogą iść może wychowanie nawet najgorszego człowieka. Dodajmy wreszcie, że nawet wtedy, gdyby zdawało się, że człowiek pozbawiony jest wszelkiej wartości, jeszcze znajduje się miejsce na miłość: jest nią miłosierdzie, które zwraca się ku temu, czego już nie ma, ku utraconemu ładowi i porządkowi, nawet — ku utraconemu człowieczeństwu.

Trzeba zresztą pamiętać, że wobec niemożliwości adekwatnego, poznawczego zbliżenia się do drugiego człowieka, o wiele bardziej niewątpliwe są dla nas jego cechy dobre niż złe. W rozpoznawaniu dobra w człowieku trudno jest przesadzić, a znając siebie powinniśmy się obawiać raczej niedostrzeżenia czegoś cennego, często schowanego w głębi, niż niedostrzeżenia braków, które prawie zawsze jaskrawo rzucają się w oczy. Poza tym człowiek nieustannie się zmienia: wada czy brak, które nawet obiektywnie istniały w nim wczoraj, mogą nie istnieć już dzisiaj. Dawna nasza opinia powoduje tylko jeszcze jedną etykietę, którą mu narzucamy mimo, że nie ma już dla niej pokrycia w rzeczywistości. Zdarza się wreszcie i tak, że człowiek niekiedy sam sobie nakłada maskę kogoś gorszego niż jest naprawdę, „gra" albo „zgrywa się", bo tak mu w tej chwili wygodniej. Zresztą, nawet w wypadku autentycznego zła, jakże trudno jest nam dotrzeć do jego istoty i wszystkich jego uwarunkowań, których rozpoznanie, jeśli nawet nie usprawiedliwiłoby go w naszych oczach, to jednak na pewno wiele pomogłoby zrozumieć.

Umiejętność zwracania uwagi na pozytywy i przeoczanie zła jest cechą konstytutywną dobroci, owej najcenniejszej i najbardziej pożądanej wartości, jaką wypełnić może w sobie człowiek. To ona pozwala na szczery optymizm w ocenie wszystkich „rzeczy ludzkich". I ona powoduje życzliwość, która jakże często wyraża się na zewnątrz w jedynym w swoim rodzaju, a przecież tak łatwym do uchwycenia uśmiechu na twarzy człowieka dobrego. Być dobrym, to znaczy: afirmować dobro i cieszyć się z tego co dobre — dla niego samego — oto najgłębszy sens etyki afirmacji.

2

Człowiek na świecie nie jest nigdy sam. Życie wplata go stale w sieć wielorakich relacji, z których jedne są cenne i pomocne dla jego rozwoju, podczas gdy inne grożą mu ciągle niebezpieczeństwem utraty siebie. Dzieje się tak wtedy, gdy relatywne cechy zaczynają rościć sobie prawo do zastąpienia cech istotnych. W konsekwencji człowiek traci swe znaczenie jako człowiek i jako t e n o t o człowiek, a staje się „obywatelem", „stroną", „numerem" itp. Mocą konwencji, przekraczającej własne kompetencje, nakleja się na niego etykiety, które hipostazuje się i autonomizuje, zapomniawszy, że są tylko etykietami. W końcu porządek zostaje odwrócony: państwo chce mieć dobrego obywatela, wojsko dobrego żołnierza, urzędy — dobrą „stronę" (n. b. nie ma chyba słowa bardziej dehumanizującego pojęcie człowieka, jak właśnie to), lekarz — dobrego pacjenta, szkoła — dobrego ucznia, podczas gdy nikt nie dopomina się o dobrego c z ł o w i e k a. Ale „jest metoda w tym szaleństwie", milcząco zakłada się bowiem, że dla takich czy innych celów wystarcza najzupełniej posługiwanie się odpowiednio „dobrą" etykietą czy maską, więcej, że przez to ma się do czynienia także z „dobrym" człowiekiem. Na gruncie tego ostatniego stanowiska, doprowadzonego do skrajności, stał niegdyś Platon, głosząc w *Państwie* i *Prawach*, że można dojść do „bycia dobrym człowiekiem" tylko i wyłącznie poprzez „bycie dobrym obywatelem".

Afirmacja pełnego ludzkiego bytu nie może być jednak afirmacją masek. Nie może być nawet afirmacją „człowieka w ogóle", choć na pewno łatwiej kochać „ludzkość" niż sąsiada za ścianą. Na tym polega humanistyczny, czy — jeśli kto chce — personalistyczny aspekt etyki afirmacji, że z konieczności musi się ona oprzeć na pełnej osobowości ludzkiej. I że wierzy, iż tylko wtedy, gdy ktoś jest naprawdę dobrym c z ł o w i e k i e m może być d a l e j dobrym obywatelem, żołnierzem, uczniem...

Już z tego ostatniego wynika, że etyka afirmacji nie domaga się przekreślenia wszelkiej wartości cech relatywnych, chodzi jej tylko o to, by przywrócić im należne im miejsce i rolę w rzeczywistości ludzkiej. Ważny jest zresztą cały człowiek, konkret (czyli „zrostek" — jak głosi etymologia tego słowa), składają się zaś na niego cechy i substancjalne, istotne i przypadłościowe.

Wyobraźmy sobie, że w całym „świecie", w całej jego przestrzenno-czasowej nieograniczoności, istnieje tylko jeden przedmiot. Sam. Tylko on jeden jest. Obojętne jaki — trwały czy nietrwały, konieczny czy przypadkowy. W jakiejś przynajmniej chwili jest — i tylko on.

I wyobraźmy sobie, że oto pojawia się drugi przedmiot, którego b y c i e staje się — choćby w jakiejś fazie — współczesne pierwszemu. Ale odgraniczmy jeden od drugiego przestrzennie tak, że nie mają one ze sobą żadnych bezpośrednich kontaktów. Nie „wiedzą" o sobie. Tylko są. Można by iść nawet dalej i odgraniczyć je jeszcze czasowo: jeden był gdzie indziej i kiedy indziej, niż drugi. Zastanówmy się, czy na skutek tego, że gdzieś pojawia się drugi przedmiot, zmienia się coś w pierwszym? Może odpowiemy, że nie, że absolutnie nic. A jednak: nie jest on już sam. Nawet, jeśli sam o tym nie wie. Przez to, że pojawia się „ten drugi", pierwszy wikła się w szczególną, niespodziewaną relację. Okazuje się, że jest jakoś „wrażliwy" na istnienie drugiego — jak i drugi na istnienie pierwszego.

Gdyby przyszło nam przedstawić sobie w pełni naszą „kondycję ludzką" — nie umielibyśmy. Nie jesteśmy w stanie zdać sobie sprawy z tego bezmiaru istnień, wśród których znajdujemy się i na które — chcąc nie chcąc — jesteśmy — i powinniśmy być! — wrażliwi. Bez nich bylibyśmy zupełnie inni — bez tych najbliższych i bez tych najdalszych. Wystarcza, że są, a przecież nie tylko są. Musimy je brać pod uwagę, jeśli chcemy rozeznać się sami w sobie.

Są związki, które wchodząc nawet w najgłębsze pokłady osobowości ludzkiej nie niszczą jej, lecz przeciwnie — bogacą. Małżeństwo, które naprawdę może powiedzieć o sobie „my", już tym jednym słowem wskazuje na wielkość nowego istnienia i nowych wartości, które nie zrodziłyby się, gdyby dotyczyły tylko „mnie" i „ciebie" — z osobna. Analogicznie to samo da się powiedzieć o rodzinie, gdzie wielorakie więzy, łączące wszystkich jej członków, zdolne są ukonstytuować szczególną „jakość postaciową", decydującą o aurze i cieple tego, co jakże słusznie nazywa się „domowym ogniskiem". Miłość, przyjaźń, współpraca — to dalsze przykłady tych najcenniejszych związków.

Żadna inna społeczność nie potrafi tak bardzo zaangażować człowieka, jak rodzina i w żadnej innej nie dojdzie już do pojawienia się warunków, tak sprzyjających rozwojowi osobowości poprzez „istnienia dla". Bylibyśmy jednak niesprawiedliwi, gdybyśmy nie podkreślili wartości związków, łączących ludzi w celu wykształcenia w nich specjalnych „dzielności", takich na przykład jak charakter, sprawności umysłowe, kwalifikacje zawodowe, sprawności fizyczne itp. Człowiek jest istotą społeczną i dla swego rozwoju potrzebuje kontaktów z innymi ludźmi, wymiany poglądów, „dopingu", potrzebuje po prostu być czasem w gromadzie. Dlatego nie należy nie doceniać więzi, jakie tworzą się w społeczności jednego zakładu pracy — więzi solidarności i współpracy, więzi łączących

członków towarzystw naukowych czy sportowych klubów. Chodzi tylko o to, by nikt, kto do nich należy nie stawał się wyłącznie „członkiem", kółkiem maszyny produkcyjnej lub tylko i wyłącznie sportowcem, jednym słowem, by nikt przez to nie przestał być sobą. Odpowiedzialność za niedopuszczenie do takiego stanu rzeczy ponoszą przede wszystkim ci, co kierują choćby najmniejszą ludzką społecznością.

Myśli na temat tych spraw snuć można by jeszcze długo. Przecież tu należą takie problemy, jak nasz stosunek do własnego narodu, ojczyzny, państwa, stosunek, który jakże często, wobec każdego z nas staje się probierzem jego wartości nie tylko jako obywatela ale i człowieka. Poczucie odpowiedzialności za losy swego kraju, troska o jego przyszłość, afirmacja każdej rzeczy, która służy wspólnemu dobru — to tylko niektóre, dla przykładu wymienione aspekty patriotyzmu, świadomego, że właśnie w tym miejscu na ziemi i w kręgu tych właśnie ludzi dopracowywać się mamy najwyższych społecznych wartości.

3

Negatywny postulat nieniszczenia i niewyrządzania krzywd, o którym mówiliśmy poprzednio, nie wyczerpuje jednak całości programu etyki afirmacji. W swym pozytywnym ustosunkowaniu się do wszystkiego, co jest i w swym dążeniu do maksymalnego wzbogacenia każdego bytu, a zwłaszcza człowieka, głosi ona hasło odpowiedniego wykorzystania w tym celu każdej możliwości, jaka się nadarzy.

Czy jednak to epikurejskie hasło wykorzystania, a nawet użycia, nie pozostaje w sprzeczności z postulatami nieniszczenia i niekrzywdzenia? Czy jakakolwiek korzyść jednego nie dokonuje się zawsze na koszt czegość innego, czy „użycie", będące przecież z konieczności użyciem czegoś, nie pociąga za sobą krzywdy lub zniszczenia?

By na te pytania odpowiedzieć, trzeba poczynić pewne rozróżnienia, dotyczące wartości rzeczy, jakie wchodzą w relacje z człowiekiem korzystającym.

Są rzeczy których „używać" w żaden sposób nie wolno. Wartość, jaka im przysługuje, należy do rzędu wartości absolutnych, toteż próba jej użycia jest równocześnie próbą jej niszczenia lub — co najmniej — zepchnięcia z należnego jej miejsca. Nigdy, dla przykładu, nie wolno poczynić prób własnego „wzbogacenia" siebie, własnych przeżyć, doświadczeń itp. kosztem niszczenia człowieczeństwa — ludzkiej godności drugiego człowieka. Trzeba dokładnie

uświadomić sobie, gdzie kończy się „istnienie dla" a zaczyna się strefa nieprzekraczalnego „świętego świętych". Ofiara poniesiona przez jednego człowieka dla drugiego ma sens tylko i wyłącznie wtedy, jeśli jest całkowicie dobrowolna i jeśli, przynajmniej w intencji, służy czemuś wyższemu. Tu jednak trzeba by rozpatrywać każdy wypadek z osobna — tymczasem niech więc wystarczy to ogólnikowe zastrzeżenie.

W dalszym ciągu musimy wyróżnić jeszcze trzy przypadki.

1. Są rzeczy, które wchodząc w relację z człowiekiem „korzystającym" tracą swą wartość, przynajmniej swą wartość podstawową, jaką jest ich własne istnienie. Tak się dzieje wtedy, gdy — jak mówiliśmy — człowiek jest „ofiarobiorcą" i gdy zmuszony jest patrzeć na nie wyłącznie pod kątem widzenia „istnienia dla", a nawet „istnienie dla" intencjonalnie im narzucić. Człowiek nie wyłamuje się tu zresztą spod ogólnego prawa przyrody, jego szczególne w niej stanowisko oraz jego wielkość polega jednak i na tym, że może dokonać tu wyboru, ograniczyć swe potrzeby do minimum właśnie tam, gdzie ich zaspokajanie połączone jest z niszczeniem. Patrząc z tego punktu widzenia trzeba mieć wiele szacunku dla wegetarianów, wykluczających z zasięgu niszczycielskich potrzeb człowieka świat zwierząt.

2. Ale są rzeczy, których „istnienie dla" obiektywnie przewyższa ich istnienie „własne", mało wrażliwe najczęściej na zupełne zniszczenie. Tak jest na przykład w wypadku przedmiotów martwych: kamień nie traci nic na tym, że zostanie wykuty z niego posąg. Do tej klasy przedmiotów należą jednak i te, które tracąc swe własne istnienie, aktualizują równocześnie bogactwo swych właściwości. Smak owocu może być poznany tylko wtedy, gdy owoc zostanie zjedzony: wartość smaku rekompensuje więc w jakimś stopniu utratę samego istnienia, przynajmniej w jego pierwotnej postaci [4]. Kto wie, może dlatego potrawy, które spożywamy, powinny być możliwie najsmaczniejsze?!

Tu wreszcie należą przedmioty, których „istnienie dla" zostało celowo zwiększone przez człowieka poprzez wkład jego własnej pracy. Wśród nich są takie, które giną, gdy ich wartość użytkowa zostaje aktualizowana, jak wtedy, gdy spożywamy chleb lub pijemy

---

4 Przy okazji można by się zastanowić, czy w ogóle wartość np. owocu jako pokarmu dla człowieka nie przewyższa wartości owocu jako owocu. Jeśli odpowiedź na to pytanie jest pozytywna, wówczas „ofiarobiorczość" człowieka redukuje się w tym przypadku do minimum. Wydaje się jednak rzeczą pewną, że inaczej przedstawia się sytuacja gdy mamy do czynienia nie z roślinami lecz ze zwierzętami.

wino. Ziarno, zawierające z istoty swej przeznaczenia „ofiarne", zostało wzbogacone dodatkowo pracą i zabiegami piekarza, skierowane wyłącznie ku temu, by je użyć i by przyczyniło się do utrzymania istnienia wyższego rzędu. Znajdujemy tu jednak także przedmioty, które służąc człowiekowi nie giną i w których chodzi o to, by nie zginęły po jednorazowym użyciu, lecz trwały możliwie jak najdłużej. Mowa tu o wszelkiego rodzaju narzędziach, maszynach itp., które zostały wytworzone wyłącznie po to, by człowiek z nich korzystał. Materiał, z którego powstały, przeniósł się tym samym na wyższy stopień istnienia: nie tracąc własnej, uzyskał nową, celową strukturę i stał się środkiem bogacącym (a przynajmniej mogącym wzbogacić) istnienie człowieka.

3. W końcu: dziedzina przedmiotów i ich wartości, które po to, by mogły zaktualizować pełnię swego istnienia oraz swych właściwości domagają się ingerencji człowieka — i nic przez to nie tracą. Piękno krajobrazu górskiego, urok kwiatu, pogoda słonecznego dnia — wszystko to domaga się od nas przynajmniej zwrócenia uwagi, jeśli nie głębszego poznania, emocjonalnej odpowiedzi, przeżycia. Na tym właśnie polega afirmacja tych rzeczy, afirmacja, która rekompensuje też w jakimś stopniu i we właściwy sobie sposób naszą „ofiarobiorczość" w innych dziedzinach rzeczywistości. „Nie trzeba nigdy słuchać kwiatów. Trzeba na nie patrzeć i oddychać nimi. Moja róża swoim zapachem napełniła całą planetę, ale nie umiałem się cieszyć" — skarżył się Mały Książę[5]. Istotnie, wyrządzilibyśmy krzywdę światu, gdybyśmy nie przyjęli tego, co on ma dla nas i co przed nami roztacza. A tych uroków, danych „za darmo", bez jakiejkolwiek straty, które rzeczywistość ma niejako w nadmiarze, jest o wiele więcej niż zwykliśmy myśleć w naszej codzienności. Szczególne miejsce zajmują tu także dzieła sztuki. Każda zaś wartość, jak wiemy, domaga się jakiejś odpowiedzi z naszej właśnie strony — ze strony podmiotów świadomych. „Istnienie dla" nie chce być skierowane w próżnię, lecz chce spotkać się z naszym „istnieniem dla". Domaga się niejako wzajemności, jak wzajemności żąda miłość człowieka do człowieka. I dlatego możemy zrozumieć, że w pięknie, które aktualizujemy właśnie drogą afirmacji, Norwid dostrzegł po prostu kształt miłości.

Afirmacja, o jakiej tu mowa, jest afirmacją aktywną, różną od pasywnego wstrzymywania się od niszczenia i wyrządzania krzywd. Jednym z jej przejawów w stosunkach międzyludzkich jest także wdzięczność za otrzymane dobro. Ale i radość ze sprawionej

---

5 Antoine de Saint-Exupery, *Mały Książę*, przełożyli Wiera i Zbigniew Bieńkowscy, Warszawa 1961, s. 29. (Podkreślenie w tekście moje — W. S.).

nam niespodzianki i w ogóle wszystkie formy współodczuwania, „współczucia" z drugim człowiekiem.

Ale człowiek i sam siebie bogaci przez przeżycia, zwłaszcza poprzez przeżycia wartości, które zawsze „rozszerzają" go i podnoszą. Wartości poznawcze i estetyczne zajmują tu szczególne miejsce, toteż przygotowanie się do ich osiągnięcia i dążenie do nich jest m o r a l n y m obowiązkiem człowieka, wynikającym z postulatu afirmacji zarówno rzeczywistości zewnętrznej, jak i samego siebie.

Konsekwencją pozytywnej odpowiedzi na wartość jest z reguły uczucie zadowolenia i radości. Nie chodzi o płytkie „cieszenie się" z byle czego. Prawdziwa radość, tak samo jak dobroć, rodzi się zawsze na gruncie istotnych pozytywów, na gruncie dobra, które zostało osiągnięte i wydało owoce. Uśmiech nie zakwitnie nigdy na twarzy malkontenta. Radość przezwycięża chaos i nieład, powoduje warunki pomagające dalszemu wzrostowi. Dlatego posiada wartość sama przez się.

W związku z postulatami pozytywnej, aktywnej afirmacji raz jeszcze wraca sprawa naszego stosunku do przeżywanego czasu. W nim dokonuje się wszystko — możliwości wzbogacania siebie o wartości, uchwycenie ich w odpowiednim momencie są więc zawsze owym momentem ograniczone. I chociaż mogą zjawić się raz jeszcze, to jednak często wraz z tym momentem się kończą. Toteż wielka mądrość zawiera się w zawołaniu *carpe diem,* jeśli tylko zdejmie się z niego naleciałości nieskrępowanego hedonizmu — „użycia" za wszelką cenę. Każda chwila jest droga, każda przynosi z sobą nowe wartości i otwiera nowe perspektywy, które można wykorzystać dobrze lub źle. I nie ma nic złego w tym, że w każdej z chwil, w każdym dniu człowiek może być szczęśliwy: wszak droga do szczęścia prowadzi poprzez dobro. Eudajmonizm nie stoi w sprzeczności z etyką afirmacji, ale wynika z niej i ją dopełnia. Na pewno zresztą dobrze jest być dobrym — choć jest to pewien „luksus" dodany do dobroci, o której istotnym rozumieniu mówiliśmy poprzednio.

W końcu wypada jeszcze wspomnieć o dwóch niebezpieczeństwach, jakie czyhają na czystość postawy afirmacji. Pierwsze z nich, to niebezpieczeństwo fałszywego rozeznania, drugie — braku umiaru.

Pierwsze jest szczególnie widoczne tam, gdzie trzeba zdecydować, czy w danym wypadku mamy prawo jeszcze korzystać, czy też przekraczamy już granicę niepotrzebnego niszczenia. Brak rozeznania zawsze naraża nas na fałsz, który już sam przez się wyrządza krzywdę rzeczywistości i niechybnie zemści się dalej, gdy dojdzie do decyzji praktycznych.

Drugie niebezpieczeństwo dotyczy głównie tych sytuacji, w których mamy do czynienie z dobrami materialnymi, zwłaszcza, gdy zaczynamy korzystać z pomocy i usprawnień, jakie idą w parze z cywilizacją techniczną. Niebezpieczeństwo to nie grozi natomiast w przypadku osiągania wartości najwyższych — prawdy, dobra, piękna itd., chociaż trzeba pamiętać, że i wśród nich panuje hierarchia, dawno już zresztą odkryta przez starożytnych.

Dobra materialne, a zwłaszcza wielorakie usprawnienia ułatwiające życie człowieka istnieją oczywiście po to, by człowiek z nich korzystał — inaczej w ogóle tracą swój sens. Trzeba jednak wystrzegać się bardzo, by wartość ich, będąca z istoty swej wartością środka, nie została uznana za cel. Człowiek, którego jedynym marzeniem jest wygodne życie, pędzone w lenistwie pośród pracujących za niego i na niego automatów, nie będzie w stanie podjąć wysiłku dla swego dalszego rozwoju, ani nie dostrzeże, że są wartości inne, po których osiągnięciu dopiero mógłby się stać bogaty. Dlatego, na zakończenie, może warto przypomnieć tę piękną modlitwę Sokratesa z *Fajdrosa,* która tu właśnie nadaje się w sam raz:

> „Panie, przyjacielu nasz i wy inni, którzy tu mieszkacie, bogowie! Dajcie mi to, żebym piękny był na wewnątrz. A z wierzchu, co mam, to niechaj w zgodzie żyje z tym, co w środku. Obym zawsze wierzył, że bogatym jest tylko człowiek mądry. A złota, obym tyle miał, ile ani unieść, ani uciągnąć nie potrafi nikt inny, tylko ten, co zna miarę we wszystkim."[6]

*

Między prawem niewyrządzania krzywd, wyrażonym może najpełniej w indyjskiej „ahimsie" — a horacjańskim *carpe diem*, biegnie wąska ścieżka etyki afirmacji. Nie zawsze łatwo ją wyznaczyć, granica między szlachetnym „użyciem" a krzywdą często staje się niezwykle subtelna, nieuchwytna prawie. Ale nie znaczy to, by była niedostrzegalna, chociaż, by ją uchwycić i nie zbłądzić trzeba na pewno sprawiedliwego (w starożytnym rozumieniu tego słowa) rozeznania, a może i wyrobienia w sobie tej władzy, którą Pascal nazwał „sercem". Jedno jest pewne: nic nie byłoby bardziej przeciwne samym założeniom etyki afirmacji, niż kazuistyczne przepisy, usiłujące ustalić w każdym wypadku co dobre i złe, zakreślić niewzruszoną granicę odtąd — dotąd, granicę ekstensjonalną nie-

---

[6] **Platon**, ***Fajdros***, **279 bc, tłum. Władysław Witwicki, Warszawa 1958, s. 129.**

jako, nie liczącą się z autentyczną intencją i nieujawnionym *explicite* zamierzeniem serca.

Musimy też pamiętać, że nie wszystkim i nie łatwo będzie z etyką afirmacji się zgodzić i uznać jej postulaty. Może się wydawać, że nie nadaje się ona do naszej rzeczywistości, tak pełnej nieszczęść i zła, w której zdaje się panować raczej zasada *homo homini lupus*, aniżeli życzliwość, dobroć, pokój. A są w życiu człowieka sytuacje, kiedy wśród przeciwności losu nie łatwo dostrzec mu choćby cienia dobra, na którym mógłby oprzeć swe nadzieje, a jedynym wyjściem wydaje się beznadziejna walka i rozpaczliwy bunt. Toteż i z tym trzeba się liczyć — i pamiętać, że etyka afirmacji nie nadaje się do tego, by ją w jakikolwiek sposób narzucać i czynić z niej powszechny obowiązek. Nawet jeśli się wierzy, że jest ona tylko wyciągnięciem konsekwencji z tego oczywistego (przynajmniej w potocznym odczuciu!) faktu, że istnieje świat i że my istniejemy w świecie.

Władysław Stróżewski

S. ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA

CHARAKTER ROZUMOWANIA
WYSTĘPUJĄCEGO W TOMASZOWYM DOWODZIE KINETYCZNYM ISTNIENIA BOGA

Forma rozumowego poznania istnienia Boga jest jednym z tych problemów filozoficznych, które nigdy nie tracą swej „młodości" i pole rozważań nad nimi nie jest nigdy zamknięte. Wciąż ukazujące się publikacje, dotyczące różnych aspektów filozoficznego problemu Boga, poświadczają słuszność powyższego twierdzenia. Zagadnieniem, które powraca jako przedmiot dyskusji między logikami i filozofami, a także powoduje ciągłe kontrowersje wśród samych filozofów, jest struktura logiczna tzw. dowodów na istnienie Boga.

Istniejące współcześnie obiegowe poglądy w tej sprawie można by wyrazić w następujących określeniach, używanych zazwyczaj alternatywnie na oznaczenie charakteru dowodów: 1 — redukcja probabilistyczna [1]; 2 — redukcja filozoficzna [2]; 3 — dedukcja [3]; 4 — dowód sformalizowany [4]; 5 — dowód *„quia"*, *„a posteriori"*, „sylogizm" [5].

---

1 Por. np. T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948, s. 117—8; J. Fr. Drewnowski, *U progu nowoczesnej syntezy filozoficznej*, „Znak" 10 (1958), s. 1294—5.

2 Por. np. K. Kłósak, *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny*, t. II, Warszawa 1957, s. 26—39; W. Pietkun, *Metodologiczna problematyka w teodycei* „Coll. Theol." 26 (1955), s. 128—158; I. Różycki, *Dogmatyka*, t. II, Kraków 1948, nr 228—230; F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota*, Warszawa 1957, s. 35—6.

3 Por. np. T. Kwiatkowski, *W sprawie ogólnej struktury formalnej dowodów istnienia Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL" 3 (1960), z. 3 (11), s. 25—38.

4 Por. np. J. Salamucha, *Dowód „Ex motu" na istnienie Boga*, „Coll. Theol." 15 1934), s. 53—92; F. R. Barbò, *La Struttura Logica della prima via per provare l'existenza di Dio*, „Rivista di Fil. Neo-Scol." 52 (1960), s. 241—318; J. Bendiek, *Zur logischen Struktur der Gottesbeweise*, „Franziskanische Studien" 38 (1956), s. 1—38.

5 Por. np. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature* Paris 1928, s. 62—82.

Nie będzie się tu poglądów tych ani przedstawiać, ani z nimi polemizować. Ale sam fakt skonstatowania tak poważnych rozbieżności pozwala wysunąć pewne przypuszczenia tłumaczące taki stan rzeczy: 1° Każde z wymienionych stanowisk uwyraźnia jakąś cechę tego dowodu i przy interpretacji zgodnej z intencjami autora (choć czasem niezgodnej z interpretacją przyjętą przez współczesną metodologię) można by się na nie zgodzić z tym jednak, że nie jest to określenie wykluczające wszystkie inne charakterystyki. W pracach tego rodzaju może zbyt mało zwraca się uwagi na to, że dowód lub rozumowanie jest rzeczywistością bogatą i można je rozpatrywać w wielu aspektach, biorąc pod uwagę różne jego elementy i relacje. Dlatego też do tego samego dowodu można odnieść różne określenia. Nie ma bowiem jakichś determinacji absolutnych, które by w sposób wyczerpujący charakteryzowały istotę danego rozumowania. Nie ma więc także jakichś bezwzględnych klasyfikacji. Są one zawsze zrelatywizowane do przyjętej zasady podziału, a dalej do przyjętej koncepcji samego rozumowania. Dążność do absolutyzowania, jaką w tej dziedzinie można zauważyć u różnych autorów (np. postulowanie krótkiej odpowiedzi na pytanie, czy dowodzenie jest rozumowaniem dedukcyjnym czy redukcyjnym), tłumaczy się pewnym schematyzmem charakteryzującym rozpowszechnione podziały rozumowań. 2° Jednostronność ujęć nie jest jednakże wyłącznym powodem rozbieżności poglądów. Zdaje się ona wskazywać na jakieś rzeczywiste wewnętrzne trudności tkwiące w naturze rozumowania tego typu, odrębność od rozumowań występujących w innych naukach, na jego specyfikę, której adekwatnie nie wyrażają stosowane dotychczas narzędzia badania (zwłaszcza aparatura pojęciowa) i kryteria oceny.

Ponieważ rozbieżność między różnymi poglądami co do struktury logicznej dowodów nie ogranicza się tylko do obrania różnych określeń, ale sięga odrębności natury rozumowania, a więc charakteru związków między zdaniami i podstaw niezawodności, stąd różnice w określeniu formy poznania są wyrazem odmiennych przekonań o naturze poznania filozoficznego. Wszelkie zatem próby przyczyniające się do wyjaśnienia tego problemu są chyba potrzebne i nie mogą być sprawą obojętną ani marginesową dla zainteresowanych już nie tylko kwestią poznawalności Boga, ale i naturą poznania metafizycznego w ogóle.

Zadaniem niniejszego artykułu jest próba wyjaśnienia genezy różnorodnych ujęć i określeń rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie oraz zwrócenie uwagi na specyficzną naturę takiego rozumowania, różną od natury rozumowania przeprowadzanego zarówno w naukach realnych jak i formalnych. Za przedmiot rozważań bierze się celowo tekst klasyka filozofii bytu.

Chcdzi bowiem o ujęcie dowodu w postaci oryginalnej i o odczytanie jego istotnych właściwości. Wszelkie natomiast przedstawienia późniejsze, zwłaszcza podręcznikowe, mogą zawierać już pewnego rodzaju interpretację dydaktyczną i zniekształcać jego pierwotną postać.

W analizie abstrahuje się całkowicie od całego kontekstu historycznego i wszelkich interpertacji filozoficznego tłumaczenia tego dowodu. Chodzi tu bowiem jedynie o formalną strukturę rozumowania, jego wartość dowodową i źródło jego naukowego uprawomocnienia.

1. STRUKTURA LOGICZNA DOWODU

Bierzemy pod uwagę następujący tekst:

certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu (...) Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; (...) Impossibile est ergo quod secundum idem, et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt nota a primo movente (...) Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum[6].

a. MATERIA DOWODU

Najogólniejszy tok dowodowy można przedstawić tak:

P r z e s ł a n k i:

1. Stwierdzenie istnienia jakiegoś ruchu: *certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo.*
2. Interpretacja faktu przez zasadę filozoficzną. *Omne quod movetur ab alio movetur* oraz wytłumaczenie jak tę zasadę należy pojmować.

---

6 *S. Theol.* I, 2, 3 c.

3. Stwierdzenie, że nie jest możliwy ciąg w nieskończoność w szeregu bytów poruszających i poruszanych: *non est procedere in infinitum* i wyjaśnienie dlaczego.

Wniosek:

Stwierdzenie konieczności istnienia pierwszego poruszyciela nieporuszonego: *necesse est devenire ad aliquid primum movens, quod a nullo movetur et hoc omnes intelligunt Deum.*

Przesłanka pierwsza

Zdanie przesłankowe będące punktem wyjścia rozumowania jest zdaniem spostrzeżeniowym. Św. Tomasz wyraźnie stwierdza *sensu constat.* Jest więc zdaniem pewnym na podstawie oczywistości przedmiotowej stwierdzonej przy pomocy poznania zmysłowego i nie wymaga żadnego uzasadnienia. Nie jest ono jednak czystym spostrzeżeniem, stwierdzeniem nagiego faktu. Takie stwierdzenie faktu leży u jego podstaw. W dowodzie zdaniu temu nadaje się bowiem interpretację filozoficzną. Św. Tomasz nie czyni tego wprost, lecz przy okazji omawiania drugiej przesłanki wyjaśnia, jak należy rozumieć ruch stwierdzony w punkcie wyjścia. Termin „ruch" interpretuje — zgodnie ze swoją koncepcją bytu — w kategoriach możności i aktu, a więc w terminach metafizycznych. Wobec tego jest to zdanie empiryczne swoistego typu i choć podstawą jego przyjęcia jest wyraźne odwołanie się do zmysłowego oglądu to jednak wyniki tego oglądu otrzymują postać w specjalnym sensie intelektualną, wyrażoną w aparaturze filozoficznej, suponującą znajomość teorii bytu przyjętej w systemie. Przesłanka ma także charakter zdania egzystencjalnego: stwierdza bowiem istnienie ruchu a pośrednio istnienie rzeczy będących w ruchu.

Przesłanka druga

Przesłanka *omne quod movetur ab alio movetur* jest zasadnicza dla charakteru i wartości całego rozumowania. Dlatego uświadomienie sobie jej właściwej natury przesądza o uchwyceniu nerwu dowodu.

Przede wszystkim powstaje problem, czy jest oczywista, czy uzasadniona pośrednio oraz jaki jest jej charakter semiotyczny?

Łatwo stwierdzić, że nie jest ona analityczna w sensie, iż sama analiza formalno-logiczna zawartych w niej terminów pociąga za sobą konieczność jej przyjęcia. Termin „ruch" bez żadnej interpretacji filozoficznej nie wymaga jako swego koniecznego kore-

latu terminu „motor poruszający". Wydaje się więc, że płaszczyzna czysto semiotyczna nie jest właściwym terenem pełnego ustalenia jej charakteru.

Analiza uzasadnienia przytoczonego w tekście św. Tomasza pozwoli na wyciągnięcie dalszych wniosków w tej sprawie.

„Wszystko, co się porusza, przez coś innego jest poruszane. Nic bowiem nie porusza się, jeśli nie jest w możności do tego, co porusza. Daje zaś ruch jedynie to, co znajduje się w akcie posiadania go. Poruszać bowiem oznacza wyprowadzić z możności do aktu. Z możności nic nie może przejść do bytu aktualnego bez wpływu bytu, który znajduje się w stanie aktualnym (...). Nie jest rzeczą możliwą, aby równocześnie to samo i pod tym samym względem było w stanie aktualnym i możnościowym. Jest to dopuszczalne w tej samej rzeczy ale pod różnym względem (...). Niemożliwością jest, aby coś było równocześnie i pod tym samym względem poruszające i poruszane, tzn. aby poruszało samo siebie"[7].

Jak scharakteryzować od strony formalnej to uzasadnienie? Przede wszystkim trzeba podkreślić, że św. Tomasz przeprowadza je w ramach filozoficznej nauki o akcie i możności. A czyni to w ten sposób, iż terminy „być poruszanym" i „poruszać" sprowadza do terminów „być w możności" i „być w akcie". W rezultacie otrzymuje dwa szeregi zdań treściowo równoważnych a więc dwa paralelne toki rozumowania:

1. Poruszać oznacza wyprowadzić z możności do aktu	=	Nic nie porusza się, jeśli nie jest w możności do tego, co porusza
2. Daje ruch jedynie to, co znajduje się w akcie posiadania go	=	Z możności nic nie może przejść do bytu aktualnego bez wpływu bytu, który znajduje się w stanie aktualnym
3. Niemożliwością jest, aby coś było równocześnie i pod tym samym względem poruszające i poruszane	=	Nie jest rzeczą możliwą, aby to samo było równocześnie i pod tym samym względem w stanie aktualnym i możnościowym,

a więc wszystko, co jest poruszane, jest poruszane przez coś innego.

Św. Tomasz wykorzystując analogię między „być poruszanym i poruszać" oraz „być w możności i aktualizować" dokonuje redukcji teorii ruchu do teorii aktu i możności, która jest bardziej znana, podstawowa, pierwotniejsza. Trudno jednak tę redukcję

---

[7] *S. Theol.* I, 2, 3 c.

uznać za uzasadnienie omawianej przesłanki[8]. Oba paralelne rozumowania zakładają bowiem inne zdanie, mocniejsze inferencyjnie a nie ujawnione, które warunkuje słuszność wniosku, mianowicie zasadę racji dostatecznej. Rozumowanie to można potraktować jedynie jako pewnego rodzaju krótkie przypomnienie czy wyjaśnienie omawianej zasady dokonane w ramach teorii aktu i możności.

Przesłanka trzecia

Trzecia przesłanka jest organicznie związana z poprzednią — stanowi jakby dalszy jej ciąg. Św. Tomasz tak ją wyjaśnia:

„Jeśli byt, który daje ruch, także jest poruszany, musi również być poruszany przez coś innego. Tu zaś jest rzeczą niemożliwą iść w nieskończoność, ponieważ nie istniałby pierwszy motor i konsekwentnie żaden inny, gdyż motory drugie poruszają się dzięki sile pierwszego motoru"[9].

Przedstawione rozumowanie jest rodzajem uzasadnienia negatywnego, które tak można przedstawić:

Gdyby istniał nieskończony ciąg czynników poruszanych i poruszających, nie istniałby pierwszy motor i nie istniałyby motory drugie. Motory drugie istnieją, wobec tego musi istnieć motor pierwszy, a więc nie można postępować w nieskończoność w szeregu czynników poruszanych i poruszających.

W uzasadnieniu tym niejednokrotnie dopatrywano się błędu *petitio principii*. Zdanie udowadnia się bowiem przez podanie jego równoważnika. I rzeczywiście przytoczony tekst trudno uznać za uzasadnienie interesującej nas przesłanki. Rozumowanie to staje się zrozumiałe tylko wówczas, gdy przyjmie się, że u jego podstaw leży nieujawnione silniejsze założenie — podobnie jak poprzednio — mianowicie zasada racji dostatecznej, zgodnie z którą aktualny i nieskończony szereg motorów zależnych nie ma w sobie racji istnienia, dlatego konieczne jest przyjęcie pierwszego

---

8 Salamucha dokonał formalizacji tego uzasadnienia. Dowód omawianej przesłanki przeprowadził w ten sposób, że najważniejsze tezy przyjął jako założenia, z których już łatwo mógł drogą prostych przekształceń (głównie zastępowania) otrzymać wniosek. Ale konieczność przyjęcia tych założeń potwierdza słuszność przyjętej tu oceny tego uzasadnienia. Omawiana przesłanka nie jest więc formalnie prawdziwa. To, co jest istotne dla jej dowodu (zwłaszcza twierdzenie: „jeśli x porusza się, to istnieje takie t, że t porusza x" jest przyjęte jako założenie. Właściwie Salamucha wykazał tylko, że t nie jest identyczne z x, co mógł łatwo uczynić na podstawie przyjętego założenia, że nie może być to samo i pod tym samym względem w możności i akcie. P. J. Salamucha, art. cyt., s. 78.

9 *S. Theol.* I, 2, 3 c.

motoru. Takie rozwiązanie sprawy nie wynika wprost z analizy tekstu lecz jest podyktowane kontekstem systemu.

b. FORMA DOWODU

Na zasadniczy dowód składają się następujące zdania:

(Pewne jest i zmysłami stwierdzone, że) 1. istnieją na świecie rzeczy będące w ruchu;

2. Wszystko, co jest w ruchu, zostaje poruszane przez coś innego;

3. Jest niemożliwe postępować w nieskończoność w tym szeregu czynników poruszających i rzeczy poruszanych, a więc istnieje ostatecznie pierwszy motor absolutnie nieruchomy.

Chcąc ustalić strukturę tego dowodu weźmie się przede wszystkim pod uwagę związki formalne zachodzące między wyżej wymienionymi zdaniami. Dla łatwiejszego ich uchwycenia zapiszemy dowód symbolicznie [10]:

1. $\Sigma x \gamma x$
2. $\Pi x [\gamma x \supset \Sigma y (xRy \cdot x \neq y)]$
3. $\Pi x,y [(xRy) \cdot (y \neq x)] \supset \Sigma w \Sigma z \sim (wRz \vee \gamma w)$[11]

$$\overline{\Sigma w \Sigma z \sim (wRz \vee \gamma w)}$$

Z tak przedstawionego schematu łatwo odczytać charakter przesłanek i związków między nimi. Okazuje się bowiem, że

a. przesłanki nie są jednolite: pierwsza jest zdaniem szczegółowym, prawdziwym empirycznie, dwie pozostałe natomiast są zdaniami ogólnymi, które nie są ani empirycznie ani formalnie prawdziwe. Każda z nich wymaga więc nowego, osobnego uzasadnienia. A te pomocnicze dowody — jak wykazały poprzednie analizy — także nie mogą być uzasadnieniami ani czysto formalnymi, ani tylko empirycznymi.

b. nie ma wynikania formalnego [12] w drugiej i trzeciej przesłance, a stąd stosowanie reguły odrywania jest nieuprawomocnione. Wobec tego wniosek też nie wynika logicznie z przesła-

---

10 Odczytujemy w języku potocznym: 1. Istnieje takie *x*, że *x* porusza się. 2. Dla każdego *x* jeśli *x* porusza się, to istnieje takie *y*, że *y* porusza i nie jest identyczne z *y*. 3. Dla każdego *x*, *y* jeśli *y* porusza *x* i *y* nie jest identyczne z *x* to istnieje takie *z* i *w*, że ani *z* nie porusza *w* ani *w* się nie porusza.

11 Drugą przesłankę i poprzednik trzeciej można by uzupełnić tezą o przechodniości i spójności relacji. Nie zmieniłoby to jednak w niczym analizowanego aspektu samego dowodu.

12 Wynikanie formalne to znaczy takie, „które ma być całkowicie wyznaczone przez formę zdań, między którymi zachodzi, a więc wynikanie nie może zależeć od naszej wiedzy o świecie zewnętrznym, w szczególności od naszej wiedzy o przedmiotach, o których mowa w zdaniach". A. T a r s k i, *O pojęciu wynikania logicznego*, „Przegląd Filoz." 39 (1936), s. 62.

nek. Trudno byłoby także na płaszczyźnie czysto formalnej wytłumaczyć fakt pojawienia się w następniku trzeciej przesłanki (a tym samym we wniosku) zdania egzystencjalnego. Jest bowiem rzeczą ogólnie znaną, że istnienie jako niepojęciowalne nie jest podatne na przekształcenia zakresowe, a tym bardziej nie jest formalnie dedukowalne ze stwierdzenia samych relacji.

Te właściwości dowodu świadczące o tym, że związek motywacyjny między przesłankami a konkluzją nie opiera się na wynikaniu formalnym (funktory implikacji nie mają charakteru łączników prawdziwościowych), okazują i to, iż omawiane rozumowanie nie przebiega i nie może przebiegać jedynie według jakiegoś prawa logiki formalnej. Nie trudno dojrzeć i to, że nie jest ono także przypadkiem żadnego prawa empirycznego (w sensie nauk przyrodniczych).

Powyższe wnioski zdają się kolidować z tym, co wykazał w swej pracy J. Salamucha. Wydaje się jednak, iż niezgodność ta jest tylko pozorna. Bliższe zapoznanie się bowiem z analizą przeprowadzoną przez Salamuchę pokazuje, iż on także uznawał np., że każda z przesłanek dowodu wymaga osobnego uzasadnienia. A te pomocnicze uzasadnienia sformalizowane przez Salamuchę są tylko pozornie analityczne, bo dowód formalny zyskuje on dzięki przyjęciu tylu i takich założeń, iż nie trudno potem o przekształcenia formalne, będące zresztą zwykłym zastępowaniem. Wtedy jednak pozostaje ciągle otwarta sprawa ostatecznego uprawomocnienia owych założeń. Trudno także zgodzić się z założoną przez Salamuchę izomorfią relacji wyrażonych w języku logiki z relacjami metafizycznymi wyrażonymi w aparaturze filozoficznej [13].

2. PODSTAWA NIEZAWODNOŚCI ROZUMOWANIA

Poprzednio przeprowadzone analizy wykazały, że schemat logiczny nie stanowi podstawy konieczności twierdzeń metafizycznych. Rozumowania filozoficzne nie przebiegają w oparciu o implikację formalną i wobec tego nie można dla nich ustalić schematu w znaczeniu logicznym, który gwarantowałby niezawodność przejścia od prawdziwych przesłanek do prawdziwego wniosku.

Stwierdzenie faktu, iż w omawianym rozumowaniu nie zacho-

---

13 Podobne wnioski nasuwają się w związku z pracą B a r b ô czy B e n d i e k a. Nadto nie wydaje się jakoby tworzenie schematu — jak to czyni Bendiek — którego modelami byłyby tak różne dowody, jak np. dowód Tomasza, Dunsa Szkota, Ockhama, Suareza — było zgodne z naturą poznania metafizycznego.

dzi wynikanie logiczne, nie jest równoznaczne z dewaluacją tego typu rozumowania czy z koniecznością zakwalifikowania go jako rozumowania zawodowego. Nie udowodniono bowiem, że prawa logiki formalnej wyczerpują poprawnie konkludujące układy zdań oraz iż wynikanie logiczne jest jedyną formą wynikania niezawodnego. Coraz częściej mówi się obecnie o wynikaniu w oparciu o związki treściowe, które ostatecznie czerpią swoje uprawomocnienie w koniecznych stanach rzeczy [14]. Wówczas zdania łączą się nie tylko ze względu na swą formę lecz dlatego, że mówią o takich stanach rzeczy, które są powiązane związkiem ontycznym w sposób konieczny.

Zrozumienie tego i uznanie możliwości tego rodzaju motywacji pozwoli ustalić charakter związków zachodzących między zdaniami omawianego dowodu — zgodnie chyba z naturą poznania filozoficznego. Wydaje się bowiem, że w analizowanym rozumowaniu zachodzi właśnie takie „wynikanie treściowe" [15]. Dojrzenie i zrozumienie stanu bytowego ujawnionego w przesłance pierwszej i zinterpretowanie go w oparciu o zasadę racji dostatecznej w sposób konieczny pociąga za sobą asercję wniosku. Między stanem rzeczy przedstawionym w przesłance wyjściowej i we wniosku istnieje stosunek, który można by nazwać „implikacją rzeczową": „skoro istnieje taki stan rzeczy, który racji istnienia nie ma w sobie, to musi istnieć taki byt, który ją w sobie posiada". Tego rodzaju „wynikanie implikacyjne" jest — analogicznie do implikacji formalnej — także stosunkiem niesymetrycznym, z tym jednak, że jego osobliwością jest to, iż zachodzi nie na podstawie formy lecz pewnej zależności rzeczowej, która przebiega od następstwa ontycznego do racji ontycznej, czyli — w terminach metafizycznych — od skutku do przyczyny, a nie zachodzi w kierunku odwrotnym.

Stan ontyczny wyrażony w przesłance jest więc co do natury późniejszy niż stan rzeczy wyrażony we wniosku. Kierunek zależności rzeczowej jest więc odwrotny w stosunku do kierunku rozu-

---

14 Takie rozumowanie, jak np. a. $8>4$ i $4>2$ więc $>$; b. Wiedeń leży na południe od Wrocławia, Wrocław leży na południe od Poznania, więc Wiedeń leży na południe od Poznania — nie są prawdziwe na podstawie wynikania formalnego, a nikt — kto posiada elementarne wiadomości z matematyki i geografii — nie wątpi, iż są niezawodne. Por. Z. Czerwiński, *O pojęciu wnioskowania dedukcyjnego*, „Studia Filoz." 1960 nr 4 (19), s. 153—4.

15 Jeśli mówi się tu o związkach treściowych, to chodzi nie o samo zrozumienie sensu występujących wyrażeń lecz o takie związki treściowe, które są bezpośrednim ujęciem stosunków rzeczywistości transsubiektywnej. Takie rozumienie związków treściowych, utożsamiające je ze związkami rzeczowymi, jest chyba zgodne zarówno z realistyczną teorią poznania, jak i filozofią bytu, której zadaniem jest tłumaczenie bytów realnie istniejących.

mowania (poznawania i uznawania oraz „wynikania treściowego"):

zależność rzeczowa: przyczyna ⟶ skutek
kierunek rozumowania: przyczyna ⟵ skutek

Omawiane rozumowanie przebiega więc według stałego porządku. Można przeto i tu mówić o jakimś schemacie — w sensie analogicznym do schematu logicznego. Przebieg rozumowania (lepiej: przebieg całego procesu poznawczego, bo nie tylko wchodzą tu w grę czynności dyskursywne) jest następujący:

1. Stwierdzenie stanu faktycznego (aspekt, w jakim się tego dokonuje jest wyznaczony przez przedmiot formalny filozofii bytu. W omawianym rozumowaniu chodzi o sam moment zaistnienia ruchu, zmiany). Proces ten dokonujący się w oparciu o stany rzeczowe ma swój semantyczny wyraz w sądzie egzystencjalnym: „Istnieje ruch".
2. Interpretacja tego stanu ujętego już w aparaturze pojęciowej filozoficznej (ruch — jako realizowanie się możności, aktualizowanie się istnienia) przy pomocy zasady racji dostatecznej. W rozumowaniu ma to swój wyraz w przesłance: „Wszystko, co jest w ruchu, przez coś innego jest poruszane". Zasada racji dostatecznej wyznacza też moment, w którym intelekt zatrzymuje się znalazłszy ostateczną rację ruchu: „Jest niemożliwe postępować w nieskończoność w tym szeregu czynników poruszających i rzeczy poruszanych".
3. Wniosek w postaci zdania pośrednio egzystencjalnego: „Istnieje pierwszy nieruchomy motor", jako wynik analizy stanu bytowego, dokonanej w oparciu o oczywistą zasadę.

Przedstawiony schemat wskazuje może nie tyle na sam sposób przejścia między poszczególnymi zdaniami, co na sposób dokonywania analizy rzeczywistości przez intelekt „uzbrojony" w prawo i regułę racji dostatecznej i wyposażony w uprzednio zdobyte pojęcia filozoficzne. Okazuje się, że zdania składające się na rozumowanie nie wyrażają adekwatnie całego procesu poznawczego, lecz pełnią jakby funkcję informowania o dokonywanych etapach poznania.

Trzeba tu jeszcze raz podkreślić rolę zasady racji dostatecznej, która stanowi fundamentalny element tego rozumowania. Pełni ona obok roli tezy ontycznej funkcję jakiejś zasady, podstawy przejścia od stanu stwierdzonego w punkcie wyjścia do stanu przedstawionego we wniosku. Ona jest też regułą, która wyznacza tok rozumowania [16].

---

16 W związku z dowodami na istnienie Boga sprawę tę porusza M a s c a l l twierdząc, że trzeba przede wszystkim uznać, iż umysł nie tylko może ujmo-

Przy takim postawieniu sprawy — a wydaje się, iż jest ono zgodne z naturą poznania filozoficznego, które ma charakter badania rzeczywistości w świetle pierwszych zasad — ciężar problemu zapewnienia konieczności wnioskom rozumowania metafizycznego przechyla się raczej na stronę teoriopoznawczą i skupia wokół pytania: czy człowiek jest zdolny do „czytania" w rzeczywistości, do poznawania koniecznych związków między bytami (przy zachowaniu bardzo wąskiego aspektu i wszelkich wymagań ostrożności i ścisłości badania). Rozwiązanie tego problemu jest ważne nie tylko dla zapewnienia koniecznego charakteru omawianym rozumowaniom, lecz wiąże się także z szerszym zagadnieniem koniecznego a zarazem rzeczowego charakteru ogólnych twierdzeń metafizycznych [17].

Przekonanie takie leży u podstaw realistycznej (arystotelesowsko-tomistycznej) teorii poznania. Możliwe jest to dzięki specjalnej władzy intelektualnej, która dostrzega w danych konkretnie w doświadczeniu przedmiotach pewne związki konieczne między poszczególnymi rzeczami, ich elementami i stanami rzeczy i wyraża je w tzw. pierwszych zasadach bytu. Pierwsze zasady ontologiczne (zasada tożsamości, niesprzeczności, racji bytu) nie są dowodzone w sensie: wyprowadzane ze zdań poprzednio uznanych. Są to pierwsze zdania o rzeczywistości uzyskane na drodze bezpośredniego ujęcia związków między bytami przy pomocy specjalnej władzy intelektualnej (*nous, intellectus principiorum*). Jest to proces swoistej intuicji intelektualnej, w wyniku której otrzymuje się ogólne i konieczne twierdzenia o rzeczywistości. Ich związek z doświadczeniem jest genetyczny, ale nie są one wydedukowane ze zdań spostrzeżeniowych ani przy ich pomocy potwierdzane. Otrzymuje się je na drodze „odczytania" ich w danych poznania zmysłowego w wyniku niedyskursywnego procesu zwanego arystotelesowską *epagoge* [18].

Skoro więc pierwsze zasady bytu służą również jako niezawodne reguły przeprowadzanych analiz stanów bytowych i dokonywanych rozumowań — to także ostatecznym kryterium prawo-

---

wać istnienie bytów skończonych lecz także jest zdolny do wniknięcia w ich strukturę. Por. E. L. Mascall, *Ten, Który jest*, Warszawa 1956, s. 165—182. (Tłum. J. W. Zielińska).

17 O poznaniu aksjomatów u Arystotelesa i św. Tomasza zob. np. J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1930, s. 104—121; M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 155—241 oraz 245—279; S. Kamiński, *O ostatecznych przesłankach w filozofii bytu*, „Roczniki Filozof." 7 (1959), z. 1, s. 40—72.

18 M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 217.

mocności i niezawodności rozumowania jest także intelektualna oczywistość przedmiotowa.

Czy nie wynika z tego, że poznanie metafizyczne to po prostu bezpośredni ogląd, intuicja? Czy wobec tego nie jest niekonsekwencją mówienie o rozumowaniu, które jest przecież formą poznania pośredniego, dyskursywnego?

Wydaje się, iż poznanie metafizyczne jest swoistym połączeniem intuicji intelektualnej i dyskursu. Sugeruje to w sposób bardzo subtelny następująca wypowiedź św. Tomasza, najczęściej nie uwzględniana przez tych, którzy upatrują cały ciężar poznania metafizycznego w dedukcyjnych „probacjach":

Intellectualiter procedere non atribuitur scientiae divinae quasi ipsa non ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones sed quia eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principiis [19].

Powyższa wypowiedź oraz to, co św. Tomasz mówi na temat sposobu poznania właściwego metafizyce, określa charakter filozoficznego rozumowania: nie jest ono czystym dyskursem. Udział w nim mają także procesy intuicyjne. Tu chyba należy szukać źródła niepokonalnej wprost trudności, gdy się chce przedstawić je w adekwatnych schematach. To także stanowi podstawę do twierdzenia, że ostatecznym uzasadnieniem tez metafizycznych nie jest wyprowadzenie ich z uprzednio uznanych zdań, lecz akt intuicji intelektualnej. Charakter poszczególnych przesłanek omawianego rozumowania zdaje się także potwierdzać tę tezę.

Rola rozumowania jest pomocnicza. Polega na ułatwieniu intelektualnego dostrzeżenia stanu rzeczy, wskazaniu kierunku przebiegu tego procesu [20]. Taki charakter i taka funkcja rozumowania metafizycznego zgadza się chyba z naturą filozofii bytu, która nie jest operacją na pojęciach, ale głównymi jej procesami to: zastanawianie się, refleksja, rozważanie, intelektualny ogląd. Rozumowanie to tylko „podane punkty do rozważania", wyznaczenie kierunku tego oglądu. Umysł człowieka sięga poza to, co wyrażają te punkty [21].

Przerzucenie problemu podstaw niezawodności omawianego rozumowania na płaszczyznę teoriopoznawczą nie wyczerpuje zagadnienia. Pozostaje określenie tych podstaw od strony metodologicz-

---

[19] *In Boet. de Trinit.* q. VI a. 2 ad 1 oraz zob. q. VI a. 1.

[20] M a s c a l l np. w związku z dowodami istnienia Boga zauważa, że wartość rozumowania polega na pobudzeniu umysłu do badania bytów skończonych z taką uwagą i staraniem, że ów chwyta je w rzeczywistej naturze ontologicznej jako zależne od Boga. Por. dz. cyt., s. 160. Znamienna pod tym względem jest nazwa „droga" użyta przez św. Tomasza.

[21] Zob. np. M a s c a l l, dz. cyt., s. 171.

nej. Tu problem koncentruje się wokół semantycznego charakteru zasady racji dostatecznej. Z metodologicznego punktu widzenia można by ją określić jako zasadę treściowo-analityczną [22]. Znaczy to, że jej poprzednik jest absolutnie niezrozumiały bez następnika, czyli w pojęciu następnika jest zawarta konieczna relacja do następnika, relacja wchodząca w definicję danego następnika. Ten analityczny charakter zasady racji dostatecznej w powiązaniu z oczywistymi zdaniami egzystencjalnymi gwarantuje niezawodność rozumowaniu. Otóż stwierdzając istnienie stanu bytowego i poznając jego naturę skutkową stwierdza się jednocześnie konieczne odniesienie do przyczyny, z którą jest analitycznie związany i bez której jest niezrozumiały. Takie połączenia analityczne istnieją między takimi terminami filozoficznymi jak np. „skutek — przyczyna"; „byt przygodny — byt konieczny"; „ruch — motor poruszający" itp.

3. PRÓBA USTALENIA TYPU ROZUMOWANIA

W oparciu o ustalone relacje (formalne, treściowe, relacje między stanem rzeczowym przesłanek i wniosku) między zdaniami wchodzącymi w skład rozumowania oraz podstawy jego niezawodności można ustalić jego typ.

a. Biorąc pod uwagę fakt, iż kierunek rozumowania jest odwrotny do kierunku zależności rzeczowej, określa się często omawiane rozumowanie jako redukcyjne [23]. Redukcję tę rozumie się jako wnioskowanie na podstawie następstwa rzeczowego o istnieniu jego ontycznej racji — analogicznie do wyróżnionego w metodologii nauk rozumowania od następstwa do racji logicznej. Ponieważ jednak — jak okazały poprzednie analizy — omawiany proces rozumowania w niczym nie przypomina ani żadnej z wyróżnionych we współczesnej metodologii form rozumowania redukcyjnego, ani nie jest dla niego charakterystyczne wywnioskowanie konkluzji z przesłanek, nazwa redukcja w tym znaczeniu nie wydaje się najbardziej słuszna. Ma tu bowiem miejsce analizowanie stanu bytowego przy pomocy specjalnej aparatury, a rozumowanie wskazuje tylko kierunek tej analizy. Istotnie cechą tego procesu jest „powrotność", regresywność. Analizując bowiem dany stan rzeczowy (w naszym przypadku fakt zaistnienia zmiany) trzeba się „cofnąć" w porządku ontycznym w poszukiwaniu stanu, który by

22 Jest to analityczność w rozumieniu tomistycznym związana z tzw. *modi dicendi per se* — orzekaniem przyczynowym. Por. *In Anal. Post.* 1. I c. 4, lec. 10.

23 zob. odsyłacz 2.

w sposób ostateczny wytłumaczył fakt zmiany. Dla podkreślenia tej „powrotności” można by więc proces ten nazwać rozumowaniem regresywnym.

b. Jeśli natomiast niezawodność weźmie się jako istotny rys rozumowania dedukcyjnego — to także omawiane rozumowanie można określić jako dedukcyjne. Poprzednio przeprowadzone analizy wykazały, że rozumowanie takie prowadzi w sposób konieczny do pewnego wniosku, z tym że inna — niż w dedukcji logicznej — jest podstawa jego niezawodności: nie związki formalne, ograniczające się do kształtu wyrażeń czy też reguł uznawania wyrażeń, ale intelektualne dostrzeżenie i zrozumienie związków rzeczowych (wyrażających się w zasadach treściowo-analitycznych). W przypadku dedukcji logicznej niezawodność jest jakby „zmechanizowana”, w tej dedukcji metafizycznej natomiast musi być ciągły osobisty trud zrozumienia i dojrzenia przedstawionego w przesłankach stanu rzeczy.

Istnieje jeszcze jedna racja przemawiająca za możliwością określenia omawianego rozumowania jako dedukcyjne. Otóż rozumowanie jest dedukcyjne, gdy jest zastosowaniem do szczegółowego przypadku pewnej ogólnie ważnej zasady [24]. Wydaje się, iż zgodnie z tym można by analizowane rozumowanie tak zinterpretować: podstawową zasadą pozwalającą ustalić związki konieczne jest tu zasada racji dostatecznej, która pełni rolę nie tylko przesłanki lecz i reguły kierującej rozumowaniem i gwarantującej jego niezawodność. Jest ona wprawdzie wyraźnie nieujawniona — występuje tylko w zasadzie przyczynowości jako przesłance lecz analizując to rozumowanie trzeba się ciągle do niej odwoływać.

c. Ale znowu jest to określenie tylko analogiczne do dedukcji rozumianej jako wnioskowanie, będące szczegółowym przypadkiem jakiejś ogólnie ważnej zasady analitycznej. Bo tu rozumowanie nie jest właściwie konkretyzacją ogólnej zasady racji dostatecznej, lecz stany rzeczowe i zachodzące między nimi związki redukcyjnie dadzą się sprowadzić do tych, które są przedmiotem zasady racji dostatecznej. Nadto sama zasada racji dostatecznej jest — jak zaznaczano — specyficznie analityczna. Można więc ten proces określić jako redukcję do zasady analitycznej.

d. Określenie, że omawiane rozumowanie jest regresywne (ze względu na relacje bytowe), dedukcyjne (ze względu na niezawodność), jest redukcją do analitycznej zasady, nie wyklucza możliwości dalszych determinacji. Każde bowiem z wyróżnionych określeń jest wynikiem charakterystyki rozumowania z jednego punk-

24 Por. Z. Czerwiński, art. cyt., s. 163.

tu widzenia. Aspekty te można mnożyć i otrzymywać coraz to nowe determinacje.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na określenie dokonane przez św. Tomasza i zobaczyć jakie nowe elementy rozumowania ono uwyraźnia. Omawiając sposób dowodzenia Boga św. Tomasz określa je jako *„demonstratio quia”* [25].

Tu od razu powstaje problem naukowej wartości tego typu dowodu. Jest bowiem rzeczą ogólnie znaną, że Arystoteles tylko dowodzenie *„propter quid”*, podające właściwe źródła jakiegoś stanu rzeczy, uważał za niezawodne i naukowo uprawomocnione. Natomiast dowodzenie *„quia”*, zarówno stwierdzające na podstawie istnienia skutków istnienie ich przyczyny, jak i wyjaśniające jakieś zdarzenie przez podanie jego dalszych przyczyn, nie gwarantowało pewności wnioskom i było uważane za czynność wstępną w stosunku do właściwych procesów naukotwórczych. Te ostatnie bowiem — zgodnie z jego koncepcją nauki — polegały na podaniu właściwych i bezpośrednich przyczyn.

Św. Tomasz przy okazji komentowania pism logicznych Arystotelesa podziela jego zdanie co do wartości dowodu *„quia”* [26]. Niemniej jednak nie waha się do tego rodzaju dowodów zaliczyć dowody istnienia Boga. Czy na tej podstawie można sądzić, że św. Tomasz uważał je za niepełnowartościowe czy tylko niedoskonale należące do nauki? A przecież wiadomo, iż stanowią one rdzenną część jego nauki o bycie. Do wyjaśnienia tego problemu w dużej mierze może się przyczynić rozwiązanie podane przez J. Andersona w niedawno opublikowanym artykule [27]. Na gruncie tomizmu egzystencjalnego dowodzenie *„quia”* otrzymuje zupełnie nową interpretację.

Fakt istnienia można bowiem rozpatrywać w dwojakim aspekcie: jako realną obecność rzeczy w świecie i jako ostateczny akt rzeczywistości, jako element najdoskonalszy, konstytuujący samą bytowość rzeczy. I jeśli uzasadnia się pierwszy aspekt istnienia — to ma miejsce dowodzenie *„quia”*, które jest wstępem do dowodzenia wyjaśniającego [28]. Anderson zwraca uwagę, że przedmiotem zainteresowania metafizyki jest przecież ten drugi aspekt istnienia, który Tomasz nazywał językiem arystotelesowskim: *formale respectu omnium quae in re sunt* [29].

---

25 Zob. *S. Theol.* I, 2, 2 c.

26 Por. *In Anal. Post.* I, c. 13 *lec* 23—25.

27 J. F. Anderson, *On demonstration in thomistic metaphysics*, „The New Scholasticism” 32 (1958), 476—494.

28 W piśmiennictwie anglosaskim na oznaczenie dowodu *propter quid* używa się terminu „dowód wyjaśniający” a *quia* — „dowód faktyczny” (factual).

29 *S. Theol* I, 8, 1 c.

Tak pojęte istnienie jako najdoskonalszy akt bytu, jako element konstytuujący sam byt, spełnia w bycie analogiczną rolę, jaką spełniała forma w koncepcji bytu Arystotelesa. I jak forma tworzyła istotę rzeczy i była podstawą zrozumienia bytu, tak w Tomaszowej koncepcji bytu tę właśnie funkcję spełnia istnienie. I jak w systemie Arystotelesa dociekanie przyczyn właściwych istoty tworzyło typ dowodzenia wyjaśniającego i naukowo pełnowartościowego, tak też w metafizyce Tomasza dociekanie przyczyn bytu jako istniejącego stanowi ten sam typ dowodzenia wyjaśniającego *„propter quid"* [30].

Omawiane rozumowanie można więc potraktować jako wyjaśniające stany bytowe *„propter quid"* — wskazuje właściwą i ostateczną przyczynę istnienia ruchu (tłumaczy stany bytowe) i faktyczne *„quia"* — stwierdza istnienie koniecznej przyczyny — nieruchomego poruszyciela. Od strony wiedzy o stanie bytowym dostrzeżonym w poznaniu zmysłowym jest to wiedza doskonała, pełna — ostateczne tłumaczenie. Od strony natomiast wiedzy o Bogu — to tylko stwierdzenie, że On istnieje (to mało, ale i bardzo wiele zarazem), co stanowi podstawę dalszej o Nim wiedzy. Ale i w jednym, i w drugim przypadku jest to wiedza pewna, a nie tylko prawdopodobna. Pewność jej nie jest jednak zagwarantowana formą sylogistyczną.

Gdy się więc zrozumie zasadniczą różnicę między *„quia"* arystotelesowskim i Tomaszowym (jeśli nie w teorii, to w praktyce), staje się jasny fakt, że określenie to można odnieść do dowodu istnienia Boga.

W wyniku dotychczas przeprowadzonych rozważań, ustalających typ omawianego rozumowania, można by je określić jako zarazem: regresywne, dedukcyjne, jako redukcję do zasady analitycznej, *„quia"* i *„propter quid"*, z tym że wszystkie te określenia mają specyficzny sens, różny od znaczenia, jakie im powszechnie przypisuje się we współczesnej typologii rozumowań — a nawet i tradycyjnej. Nie znaczy to, że są to terminy pozanaukowe, lecz tylko wskazuje na fakt, że dotychczasowe koncepcje rozumowania nie obejmują rozumowań filozoficznych. Specyficzność tu przyjętych znaczeń jest wyznaczona naturą poznania metafizycznego.

W fakcie różnorodności określeń, które można odnieść do omawianego rozumowania, znajduje także — przynajmniej częściowe — wytłumaczenie rozbieżność poglądów dotyczących struktury

30 Na temat roli istnienia w bycie zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 79—142. W związku ze zmienioną koncepcją istnienia zmienia się charakter dowodów *„quia"* i *„propter quid"* — zob. M. A. Krąpiec — — St. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki* (maszynopis) Lublin. 1961, s. 304.

formalnej dowodów istnienia Boga. Ponadto przeprowadzone tu badania okazały że:

1. Sedno problemu rozumowania występującego w filozofii bytu nie leży w tym, gdzie je umieścić w przyjętych klasyfikacjach. One tam się w ogóle nie mieszczą, bo współczesna koncepcja rozumowania ukształtowana została na procesach poznawczych właściwych przede wszystkim naukom formalnym i metodologia nauk nie uwzględnia specyfiki dyskursywnych procesów metafizyki. Rozumowanie występujące w dowodach istnienia Boga nie jest więc ani dedukcją, ani redukcją w ścisłym znaczeniu przyjętym przez współczesną metodologię nauk.
2. Nie jest ważne to, jak nazwie się ten typ rozumowania. Wyróżniono tu kilka określeń. Choć istnieją rzeczywiste racje przemawiające za takim wyborem — to jednak nazwa zawsze zawiera pewien element konwencji.
3. Sprawą najważniejszą jest zwrócenie uwagi na naturę takiego rozumowania niesprowadzalną ani do rozumowań formalnych, ani tych, jakie mają miejsce w naukach empirycznych. Zasadnicze jego cechy to:
   a — treściowo-przedmiotowy, a nie formalny charakter związków motywacyjnych;
   b — swoiste połączenie zdań egzystencjalnych z filozoficznymi zasadami analitycznymi (specyficzny kontakt z istnieniem właściwy dla metafizyki);
   c — swoiste połączenie dyskursu z intuicją intelektualną. Konieczność zapewnia rozumowaniu nie jego forma, lecz każdorazowe dostrzeżenie intelektualne konieczności związków zachodzących między rozpatrywanymi rzeczami;
   d — zrelatywizowanie do systemu. Znaczenie terminów i zasad występujących w rozumowaniu jest wyznaczone przez kontekst systemu, w którym jest ono przeprowadzane. Stąd nic dziwnego, że rozpatrywanie go w oderwaniu od systemu może wywołać słowa dezaprobaty (jakże częste w stosunku do dowodów istnienia Boga);
   e — regresywność polegająca na tym, że proces rozumowania przebiega od poznania stanu ontycznego, będącego skutkiem, do poznania jego realnej przyczyny.

Chociaż powyższe wnioski wypływają bezpośrednio z przeprowadzonej tu analizy tylko jednego dowodu istnienia Boga — to jednak ze względu na to, że jest to rozumowanie typowe dla metafizyki — można tą drogą uzyskane wyniki uogólnić i na inne procesy występujące w filozofii bytu. Wydaje się, iż zakres stosowania takiego typu rozumowania wyznaczony jest dwoma czynnikami:

1° — naturą samego poznania — przedmiotem właściwym poznania ludzkiego jest istota rzeczy materialnych. Człowiek nie posiada władzy bezpośrednio poznającej byty niematerialne. Jedyną drogą ich poznania jest sposób pośredni poprzez poznanie ich skutków, *emanatów*, działania. Mówiąc językiem Tomaszowym, ma to miejsce wszędzie tam, gdzie skutki są bardziej znane (*quoad nos*) niż przyczyny;

2° — przedmiotem poznania metafizycznego. Przedmiot metafizyki, byt jako byt, nie jest ograniczony do żadnej partykularnej kategorii przedmiotów, a więc obejmuje wszystko co istnieje, i właśnie przy pomocy rozumowania takiego typu, jak rozumowanie tu analizowane, dochodzi się w metafizyce do stwierdzenia istnienia bytów czy stanów bytowych, których istnienia nie można stwierdzić w bezpośrednim poznaniu [31].

Zakres zastosowania opisanego tu typu rozumowania nie ogranicza się jednakże do stwierdzenia kategorii bytów niedostępnych poznaniu bezpośredniemu (duszy, Boga). Wydaje się, iż taki proces ma miejsce wszędzie tam, gdzie przy pomocy żmudnie wypracowanego filozoficznego pojęcia bytu (w którym są swoiście zawarte i uwyraźnione naczelne zasady bytu) bada się najrozmaitsze stany bytowe i szuka dla nich uzasadnień w samej rzeczywistości. Tą drogą dochodzi się do wyróżnienia ostatecznych przyczyn zewnętrznych i wewnętrznych istniejących stanów ontycznych, do wyróżnienia w bycie różnych elementów i relacji (np. istota — istnienie, materia — forma, akt — możność itp.).

Nasuwa się w związku z tym problem, czy nie można by metafizyki określić jako system asertywno-redukcyjny [32]. Metodologiczna struktura takiego systemu wyglądałaby tak: na podstawie konkretnego doświadczenia zmysłowego za pomocą swoistej metody zwanej intuicją intelektualną albo swoiście rozumianą indukcją (arystotelesowska *epagoge*) dochodzi się do najogólniejszych praw bytu: pierwszych zasad bytu. Tworzą one jakby aksjomaty systemu, z których wprawdzie nie wydedukowuje się pozostałych twierdzeń, ale które służą jako specyficzne „narzędzia” (swoiste przesłanki i reguły) ich zdobywania. Analizowany stan bytowy jest „redukowany” — sprowadzany do tych najogólniejszych zasad.

S. Zofia Józefa Zdybicka

---

[31] Szerzej na temat natury poznania metafizycznego zob. niedawno opublikowany artykuł M. A. Krąpiec, St. Kamiński, *Specyficzność poznania metafizycznego*, „Znak” 83 (1961), s. 602—637.

[32] Byłby to system tylko analogiczny do systemu asertywno-redukcyjnego, wyróżnionego przez Ajdukiewicza w jego artykule: *The axiomatic systems from the methodological point of view*, „Studia Logica” 9 (1960), s. 205—218.

JOSEPH PIEPER

PRAWDA I NIEPOZNAWALNOŚĆ

ELEMENT NEGATYWNY W FILOZOFII Św. TOMASZA Z AKWINU

Nie warto oczywiście nawet wspominać, że o rzeczach oczywistych się nie mówi *. Lecz co naprawdę jest oczywiste samo przez się, co można z góry przyjąć jako ogólnie zrozumiałe — oto istotne pytanie. Tu właśnie leży główna, podstawowa trudność interpretacji tekstów. W wypowiedziach, które bierzemy na warsztat, coś zawsze pozostało niedopowiedziane — coś, co dla autora jest oczywiste, choć wcale nie jest oczywiste dla komentatora. Komentator nie ujmuje bezpośrednio i jednocześnie myśli aktualnie wyrażonej oraz ukrytych założeń, które jej towarzyszą, a w konsekwencji — nawet jeśli pojął właściwie sens tekstu — to jednak zmienił jego tonację, przesunął akcent.

W interpretacji tekstu, zwłaszcza pochodzącego z epoki czy też cywilizacji obcej nam i odległej, najtrudniejszą i decydującą sprawą jest zrozumieć, uchwycić w porę i poprawnie oczywiste dla autora założenia. Założenia, które, nie będąc wypowiedziane, wplecione są jednak w osnowę tego, co się mówi, i jak tonacja muzyczna warunkują sens całości.

Niektórzy posuwają się aż do twierdzenia, że jądrem doktryny filozoficznej jest „właśnie to, co nie jest powiedziane, w tym, co jest powiedziane": (tak pisze Heidegger przystępując do komentowania na swój sposób pewnego tekstu Platona). Sformułowanie to jest może trochę za ostre, lecz znaczenie jego jest jasne: jeżeli interpretacja nie sięga do niewyrażonych założeń ukrytych poza słowami tekstu — z konieczności musi być nieścisła, gdy chodzi o jego głębsze znaczenie. I nie pomoże tu nic erudycja włożona w literalny komentarz, a nawet pogorszy jeszcze sprawę.

---

* *The Negative Element in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Selection II, edited by Cecily Hastings and Donald Nicholl, Sheed & Ward, London & New York, 1954.

Następne pytanie: jak można wyśledzić takie niesformułowane, lecz *implicite* przyjęte sądy? — Istnieje na to wiele sposobów, a oto jeden, do którego sam często się uciekałem: nierzadko taka ukryta myśl — jak przez szczelinę czy pęknięcie budowli — ujawnia się poprzez jakiś skok myślowy, swego rodzaju brak logiki w argumentowaniu. Pewne kroki myślowe wydają nam się błędne, bo przyzwyczailiśmy się do wnioskowania na podstawie innych założeń: także niesformułowanych, a być może w ogóle głębiej nie przemyślanych.

Trzeba być uczulonym na te pozorne nielogiczności i dziwić się im. A oto konkretny przykład tego rodzaju zjawiska.

W filozofii św. Tomasza z Akwinu jest jedna podstawowa ukryta idea, która determinuje prawie wszystkie kluczowe pojęcia w jego wizji świata — idea stworzenia. Mówiąc ściślej — idea, że wszystko, co istnieje, jest stworzeniem (z wyjątkiem samego Stwórcy) i fakt ten — fakt bycia stworzeniem — determinuje wewnętrzną strukturę każdej istoty.

Beznadziejne są wszelkie próby zrozumienia „arystotelizmu" św. Tomasza (nawiasem — bardzo wątpliwy to termin, o wąskim zakresie stosowalności); daremne są — powtarzam — wszelkie próby zrozumienia czegokolwiek z głębokiego sensu, jaki ma wykorzystanie myśli Arystotelesa przez św. Tomasza, w oderwaniu od tej fundamentalnej idei, która musi być przetrawiona do końca: wszystkie rzeczy są stworzeniami — *creatura*. A więc do kategorii stworzeń należy też cała widzialna rzeczywistość tego świata.

Powiedzieć, że pojęcie stworzenia leży w samym sercu zarówno filozoficznej jak i teologicznej interpretacji świata w rozważaniach średniowiecznego teologa — to może wydawać się aż nazbyt banalne, niegodne wzmianki, a już wcale nie zadziwiające.

Może jednak budzić pewne zdziwienie fakt, że mamy tu do czynienia z ukrytym założeniem, z opinią nigdzie nie sformułowaną obszerniej, którą w pewnym sensie musimy odnajdywać między wierszami. Czyż św. Tomasz nie zbudował wyraźnej i pełnej teorii aktu stwórczego? Oczywiście tak — i doskonale o tym wiemy. Lecz równie prawdziwy, choć nie tak dobrze znany jest fakt, że koncepcja aktu stwórczego określa wewnętrzną strukturę prawie wszystkich podstawowych pojęć tomistycznej nauki o bycie. Wpływ tej koncepcji na pierwszy rzut oka nigdzie nie jest widoczny. Trudno byłoby znaleźć wyraźne jej sformułowanie w którymś z dzieł św. Tomasza. Koncepcja stworzenia należy w tej ontologii do bezspornych aksjomatów.

Znaczenie jej do tego stopnia pozostało niezauważone, że możemy śmiało powiedzieć, iż niemal nie istnieje w podręcznikowych

interpretacjach tomizmu. Co prawda na interpretacje podręcznikowe znacznie wpłynął racjonalizm filozoficzny, co ujawnia się szczególnie w tym właśnie opuszczeniu, prowadzącym z konieczności do poważnych nieporozumień.

Na przykład znaczenie takich twierdzeń, jak „wszystko, co istnieje, jest dobre" lub „wszystko, co istnieje, jest prawdziwe", a także innych transcendentalnych (w sensie klasycznym) pojęć, będzie niezrozumiałe, jeśli zapomnimy, że nie odzwieciedlają one jakiegoś „neutralnego" bytu, „czegoś tu oto" *ens ut ens,* świata nieokreślonych przedmiotów, lecz byt jako rzecz stworzoną. Rzeczy są dobre dlatego, że istnieją — ich dobroć jest identyczna z byciem rzeczami, nie jest jakąś nadbudówką. Termin „prawdziwy" jest synonimem bytu. A więc to, co istnieje, jest prawdziwe dlatego, że istnieje. Nie jest tak, aby coś istniało, a dopiero później, dodatkowo, stawało się prawdziwe.

Są to bez wątpienia sądy, które należą do klasycznej doktryny ontologicznej Zachodu, sformułowanej genialnie przez św. Tomasza. Lecz jeśli to, co istnieje — rzeczy — nie są ściśle rozumiane jako stworzone, te sądy o nich tracą swój smak, stają się płaskie, jałowe, tautologiczne. I taki właśnie los spotkał je rzeczywiście, aż ostatecznie Kant w sławnym fragmencie *Krytyki czystego rozumu* wyeliminował je — i słusznie — z arsenału pojęć filozoficznych. Fragment ten to paragraf 13 — „o zdaniu tak sformułowanym przez scholastyków: *omne ens est verum — unum — bonum*".

Powracamy teraz do naszego pierwotnego tematu — najgłębsze i najistotniejsze twierdzenia doktryny prawdy, zbudowanej przez św. Tomasza, nie mogą być zrozumiane, jeśli nie odwołamy się do pojęcia aktu stwórczego. A skoro zbadamy — jak mamy zamiar tutaj — relację między pojęciem prawdy a pojęciem niepoznawalności, tajemnicy — zobaczymy, że relacja ta zarysowuje się wyraźnie dopiero na tle poglądu, że wszystko, co może być przedmiotem ludzkiego poznania, jest albo stworzeniem, albo Stworzycielem [1].

Nie można tu oczywiście rozwinąć wszystkich wątków Tomaszowej teorii prawdy, lecz nie jest to konieczne, aby wyjaśnić to, o co nam chodzi. Ograniczymy się tu do przedstawienia pojęcia prawdy rzeczy, *veritas rerum,* prawdy ontologicznej, którą scholastyczna filozofia odróżnia od prawdy „logicznej", prawdy poznania. Postępowalibyśmy niewłaściwie oddzielając zbyt rygorystycznie prawdę

---

1 To mogłoby pociągać za sobą fakt, że teoria prawdy, zbudowana przez św. Tomasza, nie byłaby tworem czysto filozoficznym, lecz filozoficzno-teologicznym. Nie będziemy tu rozstrzygać tego problemu. Odpowiedź zależy od tego, czy uznamy pojęcie stworzenia za pojęcie teologiczne czy filozoficzne.

poznania od prawdy rzeczy, skoro św. Tomasz był przekonany o ich ścisłym wzajemnym związku.

Św. Tomasz podzielałby w bardzo dużym stopniu zastrzeżenie formułowane wciąż na nowo na przestrzeni od Bacona do Kanta — że to, co realne, może ściśle być nazwane prawdziwym tylko wtedy, gdy jest przedmiotem myśli — lecz jego zdaniem rzeczy realne to właśnie rzeczy, które zostały pomyślane. Jest nawet istotną cechą rzeczy — dodałby św. Tomasz — że są one pomyślane, pomyślane stwórczo, poczęte — ten fakt nadaje im ich istotę. Wypowiedź tę mamy rozumieć dosłownie. Rzeczy jako takie są ideami, mają charakter słowa — *logos* (jak mówi Guardini), a więc mogą być nazwane prawdziwymi w najzupełniej ścisłym sensie. Nazywając je tak nie naruszamy w niczym przyjętego sposobu używania terminu „prawdziwy". W rzeczach jest coś określonego w swej treści — ich istota. Św. Tomasz nie mógł nigdy oddzielić tego przekonania od poglądu, że taka natura rzeczy jest wynikiem (owocem) działania stwórczego umysłu, który tworzy i organizuje rzeczywistość, który ją poczyna myśląc. Takie skojarzenie idei jest obce myśli nowożytnej. Dziś zupełnie swobodnie mówimy o istocie rośliny czy też istocie człowieka, nie poczuwając się tym samym do obowiązku uważania tych istot za pomyślane, poczęte w intelekcie. Nowożytne przyzwyczajenia myślowe odbiegły całkowicie od pojęcia istoty, które zakładało, że musi ona być pomyślana.

Rzecz dziwna — tezy św. Tomasza znalazły ostatnio poparcie, równie nieoczekiwane jak gorliwe, w twierdzeniach współczesnego egzystencjalizmu, formacji myślowej już wyraźnie po-nowożytnej. Sartre odrzuca radykalnie pojęcie aktu stwórczego. Egzystencjalizm jest po prostu próbą wyprowadzenia wszystkich wniosków płynących z postawy konsekwentnie ateistycznej (*Existentialisme*, s. 94). Stanowisko Sartre'a otwiera nagle możliwość zdania sobie ponownie sprawy z faktu, że teza o stworzeniu jest istotnie ukrytą lecz czynną podstawową tezą klasycznej metafizyki bytu w ujęciu zachodniego świata — i dlaczego tak jest.

Poglądy Sartre'a i św. Tomasza na tę sprawę wywodzą się logicznie z tej samej przesłanki: każda istota rzeczy jest pomyślana, poczęta przez intelekt. I Sartre, i św. Tomasz podkreślają różnicę między bezpośrednią i pierwotną realnością *res naturales* a wtórną i pochodną realnością sztucznych wytworów. To także zdaje się być cechą charakterystyczną tak przed-nowożytnego jak i po-nowożytnego, współczesnego myślenia, podczas gdy w pośrednim, nowożytnym okresie istniała tendencja, aby tego rozróżnienia nie podkreślać. Uważano wtedy, że pachnie ono „realizmem". Tak na przykład las, rzekę i bagnisko z jednej strony a miasto,

fabrykę i most z drugiej — wszystko to trzeba uznać za elementy tej samej, „naszej" rzeczywistości.

Sartre natomiast postuluje z naciskiem utrzymanie odrębności tych dwu kategorii przedmiotów. Różnica — twierdzi on — leży w fakcie, że wytwory mają istotę (czy też naturę), a przyroda jej nie posiada. Można mówić o naturze noża do papieru — to ulubiony przykład Sartre'a — ponieważ wytwory sztuczne są poczęte (*conceived*) — pomyślane przez człowieka. Istnieje „natura" noża do papieru, ponieważ istnieje byt — człowiek posiadający inteligencję zdolną do zaprojektowania noża do papieru i człowiek ten rzeczywiście taki nóż wymyślił. A skoro — rozumuje dalej Sartre — nie istnieje inteligencja, która mogłaby wymyślić rzeczy naturalne — człowiek nie jest do tego zdolny — i która wymyślając je, mogłaby mieć w stosunku do nich jakieś uprzednie zamiary — nie istnieje tedy i natura, istota nie-sztucznych, nie-wytworzonych rzeczy. Cytuję znów *L'Existentialisme est un humanisme* (s. 22): „Nie ma natury ludzkiej ponieważ nie ma Boga, który by ją pomyślał".

Św. Tomasz mówi natomiast: Bóg pomyślał rzeczy i dlatego mają one istotę i mają ją w tej mierze, w jakiej Bóg je pomyślał. Wspólnota między św. Tomaszem a Sartrem polega na tym, że obaj zakładają, że nie można mówić o istocie rzeczy, jeśli nie uważa się ich za stworzone. Z punktu widzenia przed-nowożytnej ontologii Sartre rozumuje tu całkowicie słusznie. Ma też rację zarzucając osiemnastowiecznym ateistom niekonsekwencję logiczną — skoro odrzucili oni pojęcie aktu stwórczego, lecz zachowali zwyczaj mówienia o istocie rzeczy tak, jakby się nic nie zmieniło (tamże s. 20).

Jest płycizną — nonsensem, niemożliwością — wyobrażać sobie, że rzeczy mają określoną istotę, wcześniejszą od ich istnienia, jeśli nie uważa się rzeczy za stworzone — twierdzi Sartre — i słusznie.

Ta dygresja do pewnego stopnia wyprzedziła tok naszego rozumowania, lecz nie oderwała nas od właściwego tematu — skoro fakt bycia pomyślanym przez Stwórcę jest właśnie tym, co św. Tomasz ma na myśli, gdy mówi o wewnętrznej prawdzie tkwiącej w istniejących rzeczach.

Trzeba teraz bardziej systematycznie zająć się analizą tego pojęcia prawdy rzeczy. Podstawowa teza doktryny św. Tomasza o prawdzie jest sformułowana w *Quaestiones Disputatae de Veritate* (i. 2): „*Res naturalis inter duos intellectus constituta* (*est*)", znaczy to — pomiędzy intelektem Bożym a intelektem ludzkim.

Architektura rzeczywistości, położonej tak między umysłem Boga, pojmującego ją jako absolutny stwórca, a umysłem człowie-

ka odtwarzającym i przyjmującym to, co jest dane — jawi się nam jako sieć relacji pomiędzy ideami wzorczymi (archetypami) a ich wyobrażeniami. Św. Tomasz używa tu bardzo starego, prawdopodobnie jeszcze pitagorejskiego pojęcia „miary" — rozumianej w sposób nieilościowy. *Mensura* znaczy dawanie lub otrzymywanie miary rzeczy. Stwórczy umysł Boga to *mensurans non mensuratum* — daje miarę, lecz jej nie otrzymuje. Rzeczywistość przyrody to *mensuratum et mensurans* — otrzymuje miarę i udziela jej. Wreszcie umysł ludzki to *mensuratum non mensurans* — otrzymuje miarę, lecz jej nie udziela. Nie udziela jej tworom przyrody, lecz jest on *mensurans* w stosunku do *res artificiales* (tu właśnie dla św. Tomasza wchodzi w grę rozróżnienie rzeczy stworzonych i rzeczy wytworzonych). Odpowiednio do tych dwóch relacji w samych rzeczach — istnieje też wg św Tomasza podwójne pojęcie „prawdy rzeczy". W pierwszym wypadku prawda dotyczy bytu jako pomyślanego przez Boga — w drugim — poznawalności bytu dla umysłu ludzkiego.

„Rzeczy są prawdziwe" — to znaczy, po pierwsze, że są one stwórczo poznawane przez Boga —i po drugie, że są dostępne dla umysłu ludzkiego, który może je ogarnąć.

Pierwsze pojęcie prawdy ma ontologiczny prymat — jest z natury pierwsze. Ten prymat oznacza dwie rzeczy:

1° — Nie można zrozumieć podstaw pojęcia prawdy rzeczy; pojęcie to zawieszone jest w próżni, jeśli nie mamy wyraźnie na uwadze, że rzeczy są stworzeniami, ukształtowanymi przez stwórczy umysł Boga, wypływającymi z „oka" Bożego (jak określa to stara egipska doktryna wyrażająca tę samą myśl).

2° — Fakt, że rzeczy są przez Boga pomyślane jest podstawą ich poznawalności dla człowieka.

Relacja między tymi dwoma faktami nie jest tylko relacją czasowego następstwa. Związek między nimi ma charakter przyczynowy: pierwszy fakt rodzi drugi. Cóż to znaczy?

Jeżeli rzeczy są poznawalne dla nas, to dlatego, że Bóg je pojął stwórczo. Jako pomyślana przez Boga, istota rzeczy nie jest czymś, co by rzeczy posiadały jakby niezależnie, same dla siebie — jako pomyślane przez Boga rzeczy mają swój byt „dla nas". Rzeczy są poznawalne, mają swoją wewnętrzną jasność, właściwość przejawiania się, ponieważ Bóg je pomyślał. To właśnie czyni je istotnie duchowymi. Światło i jasność, które stwórczy umysł Boga wlewa w rzeczy wraz z ich istnieniem lub raczej jako samo ich istnienie — to światło sprawia, że istniejące rzeczy są poznawalne dla umysłu ludzkiego.

W jednym ze swych komentarzy do Pisma św. (*Ad I Tim* VI. 4) św. Tomasz mówi: „Rzecz ma w sobie tyle rzeczywistości, ile po-

siada światła". A w późniejszej pracy, w komentarzu do *Liber de Causis* (I, 6) znajdujemy zdanie otwierające nieprzemierzone głębie, zdanie, które zdaje się streszczać tę ideę w jednym mistycznym okrzyku: *„Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius". Actualitas* — fakt bycia realnym, to znaczy fakt bycia stworzonym. To właśnie światło sprawia, że rzeczy są dostrzegalne dla naszych oczu, są poznawalne, ponieważ istnieją. (Tu możemy postawić tezę analogiczną do sformułowanej przez Sartre'a na temat filozofów XVIII wieku i natury rzeczy, a mianowicie: jeśli odrzucamy pogląd, że byt jest pomyślany stwórczo przez Boga — to nie możemy zrozumieć, jak poznanie rzeczy przez człowieka jest możliwe).

Lecz teraz pora już rozważyć sprawę niepoznawalności jako elementu pojęcia prawdy. Zauważyliśmy już poprzednio, że według św. Tomasza można mówić o prawdzie — w dziedzinie naturalnej rzeczywistości stworzonej — w dwu różnych znaczeniach. 1 — św. Tomasz zna pojęcie prawdy rzeczy, która polegać ma na zgodności rzeczy z wzorczą, stwórczą wiedzą Boga. Ta właśnie zgodność jest *formaliter* prawdą rzeczy. 2 — Można też mówić o prawdzie w związku z poznaniem ludzkim. Poznaniem, które jest prawdziwe, ponieważ „otrzymuje swoją miarę", ponieważ odpowiada istniejącej wcześniej, obiektywnej prawdzie rzeczy. W tej zgodności mieści się prawda ludzkiego poznania. (Termin „prawdziwy" odnosi się do wypowiadanego słowa w ten sam sposób, jak do słowa myślnego, którego jest znakiem [*De Ver.* I, 3] — a więc tym zagadnieniem nie musimy się osobno zajmować.)

Twierdzenie to ma doniosłe konsekwencje: wiedza ludzka może być prawdziwa, choćby prawdziwość jej nie była formalnie znana. Poznanie może być zgodne z rzeczywistością, choćby ta zgodność nie była zauważona i zrozumiana jako taka. (Tu właśnie leży różnica między zmysłowym a nawet i intelektualnym poznaniem naiwnym, nierefleksyjnym — a poznaniem refleksyjnym, w którym powstają sądy. Tylko sąd ma za przedmiot ową zgodność, tylko w prawdziwym sądzie jednoczą się te dwa elementy: prawdziwe poznanie i poznanie prawdy; I, 16, 2.)

Zgodność rzeczy ze stwórczym umysłem Bożym — prawda rzeczy — sprawia, że poznanie ludzkie jest możliwe — *cognitio est veritatis effectus*. Oto jeszcze jedno sformułowanie św. Tomasza, które przewraca do góry nogami nasze tradycyjne sformułowania: wiedza jest skutkiem prawdy, prawdy rzeczy. A jednak tej właśnie prawdy, tej zgodności między rzeczywistością natury a stwórczym i wzorczym poznaniem Boga, nie możemy rzeczywiście poznać.

Posiadamy zdolność poznawania rzeczy, lecz nie możemy po-

znać rzeczywiście ich prawdy. Znamy obraz, wyobrażenie — lecz nie znamy i nie możemy poznać jego stosunku do archetypu (wzoru). Nie znamy odpowiedniości między aktem poczęcia a przedmiotem poczętym, tej odpowiedniości, która stanowi istotę prawdy ontologicznej.

Widzimy teraz, jak prawda i niepoznawalność są ze sobą splecione. Trzeba jednak tę myśl bliżej sprecyzować.

Od strony językowej „niepoznawalność" jest terminem wieloznacznym, który pozwala na przynajmniej dwie interpretacje. Może on znaczyć, że sama w sobie rzecz należy do rodzaju dostępnego poznaniu, lecz pewna określona władza poznawcza nie może jej ogarnąć, bo nie posiada odpowiedniej dyspozycji. (W analogicznym sensie mówimy o przedmiotach niewidzialnych gołym okiem, mając na uwadze właściwości oka, a nie obiektywne cechy przedmiotu — gwiazdy, których nie widzimy, są doskonale widzialne same w sobie). Niepoznawalność w tym sensie znaczy tylko to, że władza poznawcza nie wystarcza, aby zaktualizować możność bycia poznaną, która obiektywnie w rzeczy istnieje.

Lecz niepoznawalność może znaczyć także, że takiej możności w przedmiocie nie ma, że nie istnieje coś, co mogłoby być poznane. Nie jest to tylko brak w zdolnościach rozumienia i wnikliwości poznającego, lecz brak poznawalności w samym przedmiocie. Niepoznawalność realnej rzeczy jest dla św. Tomasza czymś nie do pomyślenia, ponieważ wszystko, co jest — jest stworzeniem, to znaczy zostało pomyślane przez Boga. Wszystko więc, co istnieje — jest w sobie jasne, świetliste, jawne — na mocy samego faktu, że istnieje. Niepoznawalność nie może więc nigdy znaczyć dla św. Tomasza, że coś jest nieosiągalne i ciemne, lecz raczej, że zawiera światło, którego skończony rozum nie może wyczerpać. Nadmiar światła przewyższa możliwości intelektu i wymyka się jego ujęciu.

Na tym tle wyraźnie zarysowuje się problem niepoznawalności wiążącej się integralnie z pojęciem prawdy ontologicznej. Innymi słowy — stawiamy tu tezę, iż zdaniem świętego Tomasza do istoty rzeczy jako stworzonych należy, że ich poznawalność nie może być wyczerpana przez skończony rozum, ponieważ przyczyna tej poznawalności (świetlistość, widzialność) z konieczności czyni rzeczy nieogarnionymi, niewymiernymi. Rozpatrzmy sprawę bardziej szczegółowo.

„Rzeczy są prawdziwe" — to znaczy najpierw, jak widzieliśmy, że rzeczy zostały pomyślane przez Boga. Twierdzenie to mówi nam coś nie tylko o Bogu i jego działaniu, którego przedmiotem są rzeczy. Ono dotyczy także struktury samych rzeczy. Podobną myśl znajdujemy w zdaniu św. Augustyna — rzeczy istnieją, po-

nieważ Bóg je widzi, podczas gdy my widzimy rzeczy dlatego, że istnieją — a więc byt i istota rzeczy mieści się w ich „byciu pomyślanym" przez Stwórcę.

Tak jak obecnie problem się przedstawia, mamy znaleźć nazwę dla bytu, synonim dla terminu „realny". Skoro *ens et verum convertuntur* — to powiedzieć „coś jest realne" to tyle samo, co powiedzieć „coś jest pomyślane przez Boga".

Do natury wszystkich rzeczy istniejących *qua creatura* należy być ukształtowanym jako wyobrażenie wzoru mieszczącego się w absolutnej stwórczej wiedzy Boga; *creatura in Deo est creatrix essentia* — „stworzenie jest, w Bogu, stwórczą istotą" — mówi św. Tomasz w komentarzu do Ewangelii św. Jana (i. 2); podobnie w *Summie Teologicznej* (I, 14, 12 ad 3) stwierdza: „Każda rzecz realna posiada prawdę swej istoty w tej mierze, w jakiej odtwarza wiedzę Bożą".

Myśląc o prawdzie rzeczy św. Tomasz nie mógł oczywiście abstrahować od tej relacji odpowiedniości, od tego związku. Widać to na przykład poprzez fakt, jak często dostrzegał nawiązanie do tej relacji w tekstach, w których my nie dostrzegamy ani śladu czegoś podobnego.

Oto przykład — jeden z tych skrótów, nieprawidłowości w rozumowaniu, poprzez które — jak wspominaliśmy już — ukazują się niewypowiedziane założenia, jak przez szczeliny czy okienka w budowli. W drugim artykule pierwszej *Quaestio Disputata de Veritate* św. Tomasz formułuje w następujący sposób podstawowe pojęcie prawdy ontologicznej: „To co realne nazywa się prawdziwym w tej mierze, w jakiej realizuje ono to, do czego zostało przeznaczone przez poznający umysł Boży", innymi słowy — w tej mierze, w jakiej odtwarza wzór znajdujący się w umyśle Bożym. I dalej św. Tomasz pisze, że jest to powiedziane wyraźnie w znanej definicji prawdy, podanej przez Awicennę. Lecz my wcale nie widzimy, aby ta definicja coś podobnego zawierała. Jak brzmi awiceniańska definicja prawdy? Był to w średniowieczu klasyczny cytat: „Prawdą każdej rzeczy jest ta szczególna właściwość jej bytu, która jest jej dana jako stała własność". I to zdanie ma czynić wg św. Tomasza oczywistym twierdzenie, że prawda rzeczy polega na tym, że zostały one pomyślane przez Boga! Nigdy by nam nie przyszło do głowy, że między tymi zdaniami istnieje jakikolwiek związek. Możemy wyjaśnić tę zadziwiającą lukę w rozumowaniu, skoro przyjmiemy, że św. Tomasz po prostu nie mógł oddzielić pojęcia rzeczy, jako posiadającej istotę o określonej treści od przekonania, że ta istota jest owocem stwórczej wiedzy Boga, Który rzeczy pomyślał. Podobnie jak Sartre, nie mógł św. Tomasz

oddzielić od siebie tych dwóch myśli, gdyż jedna bez drugiej jest nie do utrzymania.

Wróćmy jednak do naszego głównego problemu. Relacja zgodności między archetypem w Bogu i jego stworzonym obrazem, relacja, na której pierwszorzędnie i formalnie polega prawda ontologiczna — ta relacja sama w sobie nie może właściwie być przez nas poznana. Nigdy nie zaistnieje sytuacja, w której mielibyśmy możliwość porównania archetypu i jego obrazu. Nie jesteśmy zdolni być świadkami wynurzania się rzeczy z „oka Bożego", w żaden sposób nie możemy oglądać tego procesu. Skoro tak jest, to nasze poznanie zmierzające do ogarnięcia natury nawet najprostszych i najbardziej banalnych przedmiotów jest czynnością, która w zasadzie nie może osiągnąć swego kresu. Nie może go osiągnąć, bo rzeczy są stworzeniami — ich wewnętrzna jasność ma swój początek w nieskończonej pełni światła Boskiego poznania.

To wszystko dane jest już w pojęciu prawdy ontologicznej, tak jak ją rozumiał św. Tomasz. Głębię tego pojęcia możemy jednak dopiero wtedy ocenić, gdy dostrzeżemy jego związek z pojęciem aktu stwórczego, związek, który dla św. Tomasza jest oczywisty.

W tak skonstruowanym pojęciu prawdy ma swój początek i właściwe miejsce element niepoznawalności, element *philosophia negativa*, którym się teraz obszerniej zajmiemy.

Taka interpretacja św. Tomasza, trzeba to przyznać, niezbyt się zgadza z tradycyjnym obrazem „scholastycznego" św. Tomasza. Zwykle uważa się, że istotną cechą scholastyki w ogóle, a szczególnie tomizmu, jest przeświadczenie, iż naturalny rozum może zbudować nie tylko spoisty gmach świeckiej mądrości, lecz potrafi też połączyć prawdy wiary we wspaniale zupełny system, i to przy pomocy całego szeregu nieprzezwyciężonych argumentów. Nie da się wyjaśnić w kilku słowach, jak historycznie powstał ten błąd interpretacji i jak narastało nieporozumienie. Z pewnością działało tu wiele przyczyn. Jedną z ważniejszych była okoliczność, że w myśli św. Augustyna — czy też raczej w myśli augustiańskiej, rozwijanej przez szesnastowiecznych reformatorów — tak wyraźny był brak zaufania do natury i rozumu. To właśnie sprawiło, że neoscholastycy z wielką skwapliwością bronią swego mistrza przed najlżejszym nawet podejrzeniem o agnostycyzm. Lecz jakie by nie były ich racje i motywy, pozostaje faktem, że istnieje cały zbiór wypowiedzi św. Tomasza, które — jak by to określić — nie są nigdy cytowane w wykładach jego doktryny — i w nich to właśnie element negatywny jest sformułowany.

Zajmujemy się negatywną f i l o z o f i ą św. Tomasza, choć zbudował on także negatywną teologię, która również jest zwykle pomijana milczeniem, a nawet praktycznie uznana za niebyłą w po-

wszechnie znanych opracowaniach. Jak rzadko wspomina się na przykład, że traktat o Bogu w *Summie Teologicznej* rozpoczyna się od zdania „Nie jesteśmy zdolni poznać, czym Bóg jest — możemy tylko wiedzieć, czym On nie jest". Nie spotkałem nigdy podręcznika tomistycznej filozofii, w którym znalazłoby się miejsce dla poglądu św. Tomasza, wyrażonego w komentarzu do Boecjusza (*In Boethium de Trin.* I, 2 *ad* 1) — „istnieją trzy stopnie ludzkiej wiedzy o Bogu: pierwszym jest poznać Boga jako działającego w stworzeniach — drugim — poznać go w zwierciedle bytów duchowych, a trzecim, najwyższym — znać Go jako nieznanego — *Deum tamquam ignotum*". Jeszcze mniej zachowało się z myśli, którą znajdujemy w *De Veritate* (7, 5 ad 14): „Oto najwyższy stopień ludzkiej wiedzy o Bogu: wiedzieć, że Boga nie znamy *(ut sciat se Deum nescire)*. Jeszcze wyraźniej wiąże się z problemem negatywnego elementu w filozofii św. Tomasza jego uwaga o filozofach, których wysiłki na polu poznania nie doprowadziły do wyjaśnienia bytu nawet jednego komara. Zdanie to spotykamy w komentarzu do Składu Apostolskiego, dziełku całkiem popularnym — może właśnie z tego względu nigdy się go nie cytuje. Lecz połączone z wielu innymi, zdanie to składa się na osnowę koncepcji filozofii, która przy rygorystycznym sformułowaniu wyklucza samą nawet ideę zamkniętego systemu filozoficznego.

Jeśli cechą charakterystyczną pytań filozoficznych jest, że dotyczą one „istoty" rzeczy (czym jest rzecz w sobie, w świetle ostatecznych przesłanek?) — to trzeba uznać, iż zgodnie z Tomaszową koncepcją filozofii natura pytań filozoficznych jest taka, że nie można na nie odpowiedzieć w tym sensie, w jakim zostały postawione, czyli że są to pytania bez odpowiedzi.

Św. Tomasz definiuje „komprehensywne" poznanie jako znajomość rzeczy w tym stopniu, w jakim rzecz jest poznawalna — „być poznawalnym" zamienia się w „być poznanym" — i nic nie pozostaje w rzeczy, co by nie było aktualnie poznane. Pytania filozoficzne z natury domagają się odpowiedzi komprehensywnych, wyczerpujących. Tylko takie odpowiedzi są dla nich właściwe, adekwatne. Znalezienie takich odpowiedzi jest jednak niemożliwe. Niemożliwe, gdyż poznawalność bytu, którą chcemy zamienić w aktualne poznanie, polega na tym, że byt został pomyślany przez Stwórcę. Niemożliwe — gdyż poznanie ludzkie, które za przedmiot bierze naturę rzeczy, staje w końcu wobec przepaści światła. Sam Bóg jest dnem i racją tej przepaści. Adekwatna odpowiedź na pytania filozofujących badaczy jest więc nieosiągalna. Nauka znajduje się na właściwym terenie, póki ogranicza się do badania tego, co jest pozytywnie poznawalne. Można w zasadzie odpowiedzieć na pytanie o skład chemiczny tej oto komórki próchniejącego drewna,

a nawet o budowę atomu. Jeśli nawet odpowiedź na razie nie istnieje — to jej możliwość nie jest wykluczona. Lecz gdy na pytanie „co to jest" odpowiem nie tylko „to jest stół" lub „to jest kawałek drewna" — lecz „to jest materia" lub „to jest część rzeczywistości" — od razu nasuwa się dalsze pytanie: „co to jest rzeczywistość?" — i odtąd już mamy ściśle do czynienia właśnie z tym co nieogarnione i niepojęte. Filozofia *ex professo* zajmuje się tym co niepojęte, skoro poszukiwania filozoficzne z natury mają sięgać do samych podstaw rzeczy i wnikać w strukturę bytu jako pomyślanego przez Stwórcę — bytu-Stworzenia.

Rozumiemy teraz, dlaczego św. Tomasz utrzymywał wraz z Arystotelesem, że wiedza, do której zmierza metafizyka, nie jest czymś należnym człowiekowi lecz jakby pożyczką czy darem; i dlaczego nie sprzeciwiał się arystotelesowskiej tezie (sformułowanej z bardzo nie-arystotelesowskim naciskiem), że pytanie o istotę rzeczy jest pytaniem, które zawsze było, jest i będzie wciąż na nowo stawiane.

Możemy jeszcze znaleźć wiele innych sformułowań negatywnych w pracach św. Tomasza, jak na przykład — „Istotne zasady rzeczy są nam nieznane" (w Komentarzu do Arystotelesa *De Ar.* I, I no 15). To zdanie wcale nie jest tak dziwne i wyjątkowe, jakby mogło się zdawać na pierwszy rzut oka. Możemy przytoczyć jeszcze z tuzin podobnych (wziętych z *Summy Teologicznej, Summy contra gentes, z De Veritate* i innych *Quaestiones Disputatae*). *„Formae substantiales per seipsae sunt ignotae" (Spir. Creat.* II, ad III); *„Differentiae essentiales sunt nobis ignotae"* (*De Ver* 4, I, *ad 8*). Wszystkie te twierdzenia głoszą, że naprawdę nie znamy cech wyróżniających rzeczy, to jest ich istoty. Dlatego też, sądzi św. Tomasz, nie jesteśmy w stanie nadać im właściwych nazw (na dowód czego często cytuje nieszczęsne wysiłki średniowiecznej etymologii, jak *lapis — laedere pedem*).

Dlaczego jednak — pyta dalej św. Tomasz — nie możemy poznać Boga w sposób doskonały poprzez Jego dzieła, poprzez stworzenia? Odpowiedź, którą daje, składa się z dwóch części (druga część jest dla nas bardziej interesująca):

1 — dlatego, że stworzenie odzwierciedla Boga jedynie w sposób niedoskonały;

2 — dlatego, że — ze względu na *imbecillitas intellectus nostri* — nie jesteśmy zdolni odczytać w rzeczach tych informacji o Bogu, jakie się w nich zawierają.

Aby ocenić wagę tego twierdzenia, trzeba pamiętać, że św. Tomasz utrzymuje, iż to właśnie sposób, w jaki rzecz odtwarza boską

istotę, stanowi jej konkretną istotę. „Każdy byt stworzony ma swoją własną istotną naturę (*propriam speciem*) w tym stopniu, w jakim uczestniczy na swój sposób w odtwarzaniu boskiej istoty, tak że Bóg znając swoją naturę, jako tę, która ma być odwzorowana w ten właśnie sposób przez ten określony byt stworzony (*ut sic imitabilem a tali creatura*), poznaje swoją istotę jako zasadę i ideę danego bytu" (*S. Theol.* I, 15, 2).

Ta myśl, która prowadzi do jeszcze jednego zbioru bardzo złożonych problemów, ma też zarazem wyraźny związek z naszym tematem. Św. Tomasz rzeczywiście twierdzi, że natura rzeczy jako taka jest dla nas niepoznawalna, w tej mierze, w jakiej jest dla nas niedostępny ogląd ich doskonałości w zestawieniu z boskim archetypem. Ta podwójna odpowiedź ma wyraźnie dialektyczną strukturę — odbijającą w sobie strukturę samego bytu, który na mocy definicji ma swój początek zarazem w Bogu i w nicości. (Dlatego to św. Tomasz mówi nie tylko, że rzeczywistością rzeczy jest ich światło, lecz także dodaje: *creatura est tenebra inquantum est ex nihilo* — stworzenie jest ciemnością w tej mierze, w jakiej wywodzi się z nicości — to nie jest cytat z Heideggera, lecz z *Quaestiones Disputatae De Veritate* św. Tomasza). Podobnie i odpowiedź na pytanie: „dlaczego nie możemy poznać Boga w sposób doskonały poprzez stworzenia" posiada tę samą dialektyczną strukturę. Cóż ona mówi? Rzeczy przez swoją naturę wyrażają Boga tylko w sposób niedoskonały. Dlaczego? Bo rzeczy są stworzeniami, a stworzenia nie mogą w sposób doskonały wyrażać Stwórcy. Jednak pełnia światła zawarta nawet w tym niedoskonałym wyrazie jeszcze przekracza ludzkie zrozumienie. Dlaczego? Bo rzeczy są stworzeniami — jako pomyślane przez Boga, mają w sobie nieskończone światło.

Mówiliśmy o negatywnym elemencie w filozofii św. Tomasza z Akwinu. Widzimy teraz, że to sformułowanie może prowadzić do nieporozumień — trzeba je uściślić a nawet poprawić.

Element negatywny z pewnością nie oznacza przekonania, że ludzkie poznanie nie sięga bytu rzeczy. *Intellectus ...„penetrat usque ad rei essentiam"* (I, II, 31, 5). Św. Tomasz uznaje to zdanie mimo słów o filozofach, których rozum nie może ogarnąć natury jednego komara. O b i e tezy są uznane. Rozum pojmuje rzeczy — dowodem tego jest właśnie fakt, że sięga on aż do niewymierzalnej otchłani światła. Umysł doświadcza bezmiaru światła właśnie dlatego, że poznaje naturę rzeczy. Dzieje się to w samym akcie poznawania tej natury. Określił to pięknie Mikołaj z Kuzy w swym wyjaśnieniu sokratejskiej *docta ignorantia:* „Tylko ten, kto widzi światło, wie, że promienność słońca przewyższa naszą zdolność widzenia" (*Apologia Doctae Ignorantiae,* 2, 20 sq).

Słusznie neoscholastycy twierdzą z naciskiem, że św. Tomasza nie można posądzać o agnostycyzm. Lecz sądzę, że tylko wtedy, gdy zdecydujemy się wyraźnie posłużyć pojęciem stworzenia, możemy istotnie wyjaśnić dlaczego tak jest, dlaczego św. Tomasz może nie być agnostykiem. Nie można uniknąć mówienia o strukturze rzeczy jako stworzeń, a struktura ta zakłada, iż rzeczy, będąc pomyślane przez Boga, muszą posiadać obie właściwości — poznawalność i niepoznawalność — zdolność do przejawiania się, ontologiczną promienność i zarazem nieogarnioność, bezmiar nie do wyczerpania. Bez pokazania tego wszystkiego nie wydaje mi się możliwe udowodnienie, że element negatywny w filozofii św. Tomasza nie ma nic wspólnego z agnostycyzmem. Ktokolwiek to wszystko pomija — jak czyni to wielu neoscholastyków konstruując swe systemy — ten naraża się na niebezpieczeństwo interpretowania myśli św. Tomasza tak, jakby on był racjonalistą. A to znaczy zrozumieć go zupełnie fałszywie.

Pozycja św. Tomasza nie może być oznaczona przy pomocy żadnego „izmu". Można by powiedzieć, że jego myśl jest wyrazem analizy samych podstaw ludzkich nadziei — a to na pewno nie jest coś, co dałoby się przypiąć szpilką i opatrzyć etykietką.

Człowiek jest w jakiś istotny sposób tym, kto poznaje. Nie możemy o nim powiedzieć, że ogarnia, posiadł już wiedzę, ani też że jej nie posiada. On nie posiada jej, jak dotąd — j e s z c z e. Poznający jawi się nam jako *viator*, wędrowiec — to znaczy, że kroki jego posiadają kierunek, nie są w zasadzie daremne, przybliżają go do celu. Lecz ta myśl nie może być zaakceptowana bez drugiego elementu: człowiek-byt istniejący jest wciąż w drodze, a droga ta jest bez kresu.

Ta analiza nadziei — nadziei położonej w filozofii, wiedzy zmierzającej do poznania istot rzeczy — posiada swój fundament w fakcie — powtórzmy to jeszcze raz — że świat jest stworzeniem, świat i człowiek, który go poznaje.

Skoro nadzieja jest czymś bliższym „tak" niż „nie" — element negatywny w filozofii św. Tomasza (który tu zamierzyliśmy opisać) powinien być zawsze rozpatrywany na tle jakiejś szerokiej afirmacji. Niepoznawalność istot rzeczy jest w sposób konieczny powiązana z pojęciem prawdy ontologicznej, lecz w tak małym stopniu oznacza to obiektywną niedostępność czy ciemność rzeczy, że możemy paradoksalnie powiedzieć: jeżeli rzeczy są dla człowieka niepoznawalne, to ostatecznie dlatego, że są zbyt jasne, zbyt poznawalne.

Znamy sławne zdanie Arystotelesa o ptaku nocnym, którego oczy nie mogą znieść tego właśnie światła, które ze wszystkich

jest najjaśniejsze (podobnie, mówi on, zachowuje się rozum ludzki wobec rzeczy, które są najbardziej oczywiste).

Św. Tomasz podejmuje tę myśl, którą w pełni uznaje za słuszną — i wspaniale podkreśla zawarty w niej element pozytywny: *Solem etsi non videt oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae* („choć źrenica nocnego ptaka nie widzi słońca, lecz widzi je oko orła"; *In Met.* 2, I, *no* 286).

Joseph Pieper
tłum. H. B.

TOMASZ PODZIAWO MIC

WSCHÓD CHRZEŚCIJAŃSKI I ROSJA

(dokończenie)

Z potężnymi wpływami pierwiastka gnostycko-manichejskiego w życiu duchowym Bizancjum stoi w najbliższym związku podwójne oblicze bizantynizmu, które nie przeszło niepostrzeżone podczas zbliżenia się Zachodu z Konstantynopolem w późnym średniowieczu. Łagodność kontemplacyjna, cechująca wschodnio-chrześcijańskie uczucie religijne, łączyła się tu w życiowej rzeczywistości z wyrafinowanym okrucieństwem, a walka namiętności politycznych i religijnych odbywała się w atmosferze niesłychanie gwałtownej, w której wyłupywanie oczu lub kastracja nie należały do rzadkości. Jeżeli więc Dostojewski zwykł mówić o dwóch przepaściach właściwych duchowi rosyjskiemu: „przepaść w górze" i „przepaść na dole", a w *Graczu* przez jedną ze swych postaci mówi: „Jedni tylko Rosjanie potrafią łączyć w sobie w tym samym czasie tyle przeciwieństw", to duchowość bizantyńska była niewątpliwie również mistrzynią Rosji. Potwierdzi to analiza recepcji przez Ruś wpływów wschodnio-chrześcijańskich i kształtowania ich w związku z kolejami dziejowymi Rosji. Wykaże ona, jak dalece utwory ducha rosyjskiego, uważane nawet przez samych Rosjan za najbardziej charakterystyczne, są przede wszystkim rozwinięciem gnostyckich inspiracji i poglądów. Nie chodzi wcale o ciekawostki historyczne, lecz o stwierdzenie charakterystycznej przewagi w umysłowości rosyjskiej pierwiastka gnostyckiego jako jej czynnika organicznego, czynnika, który odsłania wewnętrzną strukturę niezmierzonej ilości zjawisk życia duchowego Rosji i w ten sposób ukazuje je w nowym niejako świetle. Bolesny ów dualizm ideału i rzeczywistości, wolności i przymusu, jest charakterystyczny dla historii życia rosyjskiego.

Tutaj ograniczymy się do różnic w ukształtowaniu życia religijnego, które uważamy za punkt wyjściowy dla głębszego wniknięcia w życie duchowe danej społeczności. Pierwszorzędne znaczenie

czynnika religijnego nie ulega wątpliwości, gdy chodzi o rozgraniczenie poszczególnych zasięgów, czyli kręgów kulturowych. Szczepy węgierski i turecki zjawiają się na arenie europejskiej jako dwie fale najazdu mongolskiego, a jakże odmienne są koleje historyczne każdego z tych pokrewnych sobie ludów! Ustrój społeczny i państwowy, prawo i moralność, literaturę i sztukę dwóch tych narodów zdaje się dzielić cała przepaść, a historia jednego z nich w dodatku stoi niejako już poza historią europejską, choć jest złączona z ostatnią tak licznymi więzami. Otóż niezliczone te różnice w kolejach rozwojowych narodu węgierskiego i tureckiego mają ostateczne swe źródło w różnicy przynależności wyznaniowej, za sprawą której Węgrzy stali się członkami europejskiej rodziny narodów, Turcy zaś pozostali poza jej obrębem. Dopiero ostatnio z osłabieniem znaczenia islamu Turcy z „przedmiotu" dziejów europejskich stają się ich „podmiotem". Podobnie też i Rosja przez pięć wieków znajdowała się aż do początków XVIII w. poza zasięgiem jedności ludów europejskich. Do wejścia zaś jej do rodziny europejskiej przyczyniły się nie tylko zwycięstwa Piotra Wielkiego, lecz w równej mierze upadek barier religijnych, jako wyrazu przeciwieństwa kultur w świadomości społecznej doby Oświecenia. Nie osłabia to jednak znaczenia tych barier dla formowania się duchowości zbiorowej. Oczywiście dalecy jesteśmy od pomniejszania roli pierwiastków pozareligijnych, zwłaszcza ekonomicznych, w dziejach ludzkości, które są ostatecznie widownią wzajemnego oddziaływania najrozmaitszych czynników. Oczywiście nie chodzi nam o poznanie życia duchowego Rosjan w ogóle, co jest niemożliwe, lecz o zrozumienie osobliwych znamion umysłowości rosyjskiej, którymi różni się ona od większości narodów europejskich.

Dotychczasowe rozważania pozwoliły nam na uwypuklenie niektórych właściwości kultury duchowej bizantyńskiej. Wiążą się one przede wszystkim z Janusowym obliczem tej kultury, z ową koincydencją przeciwieństw, która jest stroną formalną duchowości bizantyńskiej. Właściwy jej dynamizm antytetyczny, ujawniający się głównie w stronie afektywnej życia psychicznego, pozostaje w bardzo bliskim związku z ulubionymi jej treściami psychicznymi gnostycko - manichejskiego pochodzenia. Dualistyczno - antytetyczne ujmowanie ducha i ciała, dobra i zła, wolności i konieczności w możliwie jeszcze silnym napięciu, tkwiące w duchowości bizantyńskiej, zostały jeszcze bardziej uwydatnione przez rozwój dziejowy Rosji i stanowią zasadniczy temat w symfonii dziejów rosyjskich.

Badanie więc dziejowych podstaw duchowości rosyjskiej wiąże się z jednej strony z rozwojem w środowisku rosyjskim charakterystycznych dla wschodniego chrześcijaństwa treści filozoficzno-

religijnych i moralnych (zwłaszcza gnostyckich), o których już była mowa, z drugiej zaś wiąże się ono z badaniem swoistego dynamizmu psychiki rosyjskiej, który występuje jako odpowiednik owych treści.

Penetracja kultury bizantyńskiej w głąb ludu rosyjskiego odbywała się niezmiernie powoli, najpierw dlatego, że Greków nie stać było w X wieku na ewangelizację Rusi. Nawet przysyłani z Bizancjum metropolici są ciemni i nie znają nawet języka słowiańskiego. Za to Bułgarowie apostołują na Rusi dość skutecznie, lecz liczba misjonarzy jest od początku niewystarczająca, nie mogli więc oni wywierać większego wpływu, zwłaszcza że Ruś utrzymywała w tym czasie ożywione kontakty z Zachodem. Książęta ruscy bywali żonaci z księżniczkami zachodnimi, a trzy córki Jarosława Mądrego wyszły za mąż za królów norweskiego, węgierskiego i francuskiego, mianowicie Henryka I.

Słynna Ewangelia z Reims, używana przy koronacji królów francusl ich, była właśnie Ewangelią słowiańską, przywiezioną wówczas przez córkę Jarosława, Annę. W tym samym czasie, tzn. w latach 1054—56 stosunki z Bizancjum były nawet przez pewien czas zerwane z powodu wyprawy wojennej starszego syna Jarosława, Włodzimierza, przeciw Bizancjum, wprawdzie nieudanej z powodu technicznej przewagi Greków, jednak mającej ten dodatni skutek, że Ruś nie brała udziału w oderwaniu się patriarchy Michała Cerulariusza od Rzymu. Legaci papiescy wracali po wyklęciu patriarchy Konstantynopolitańskiego do Rzymu przez Kijów, w którym wpływy zachodnie tak były wielkie, że w wieku XIII widzimy tu klasztory nowopowstałych na Zachodzie zakonów franciszkańskiego i dominikańskiego. Gdyby nie najazd Tatarów, wpływy zachodu niewątpliwie wzięłyby górę. Lecz izolacja polityczna na skutek ujarzmienia Rusi przez Mongołów sprawiła, że wpływy wschodnie zwyciężyły w końcu dzięki zależności Rusi od Konstantynopola, a następnie dzięki klasztorom jednego typu bizantyńskiego, które w tym tragicznym okresie dziejów rosyjskich były również jedynym czynnikiem krzewienia chrześcijaństwa na Rusi.

Upadek kultury w Bizancjum na przełomie X i XI wieku zaznaczył się wzrostem jednostronnego ascetyzmu o zabarwieniu gnostyckim. Michał Cerulariusz był słynnym ascetą. Ten niezdrowy duch ascezy dla ascezy od początku został zasadzony przez Greków na gruncie rosyjskim przez klasztory wschodnie.

Z braku apostołów i misjonarzy lud przyjmował nie wiarę chrześcijańską, lecz zewnętrzne jej formy, czyli obrządek. Wprawdzie obrządek grecko-słowiański jest niezwykle bogaty w treść dogma-

tyczną, moralna zaś treść liturgii również nosi zabarwienie ascetyczne. Stąd Kościół prawosławny na Rusi był od początku przesiąknięty duchem zakonnym. Pierwsze klasztory, założone przez świętych Antoniego i Teodozjusza, otrzymały z Konstantynopola surową regułę Studycką. Gorliwi neofici słowiańscy prześcignęli swych nauczycieli, nie tylko bowiem wskrzesili wszystkie najsurowsze formy pustelnicze ascezy wschodniej, lecz dodali od siebie jeszcze nowe pomysły, możliwe do zrealizowania tylko w nowych warunkach lokalnych. Tak np. św. Teodozjusz wychodził w noce letnie ze swej jaskini, zdejmował koszulę wystawiając się na żer komarów i moskitów i śpiewając psalmy pracował tak nieraz do rana. We Włoszech przypłaciłby to malarią. Tego rodzaju surowości utwierdzały ludzi w przekonaniu, że Bogu podobają się cierpienia i udręczenia ciała i że radość i życie wygodne cieszą szatana i prowadzą do zguby. Przez pokorę żaden z zakonników nie śmiał nawet pomyśleć o dążeniu do świętości, lecz uważał sam i oświadczał wszystkim pytającym, że czyni to „dla zbawienia duszy". Jeżeli nie wszyscy byli powołani do tak surowego życia, to przynajmniej każdy powinien był dążyć do tego ideału. Doskonały pustelnik-asceta stawał się najwyższym ideałem chrześcijanina. Za nim szła w mniemaniu pobożnych wspólnota zakonna ludzi żyjących w celibacie, poście i pracy w pocie czoła. A za tą wspólnotą znajdował się już „świat", którego zbawienie zależało tylko od modlitwy pustelników i zakonników oraz od naśladowania według możności ich życia. Człowiek, pozostający w świecie i nie praktykujący żadnej z form ascetyzmu zakonnego, tym samym skazywał siebie na stan grzechu. Zwykłe cnoty do zbawienia nie wystarczą. Stąd wielka pokusa nie stawiania oporu grzechowi. Grzesznik może jedynie ufać w miłosierdziu Bożym. Miłosierdzie to jest bezgraniczne. Rozciąga się ono na największych złoczyńców. Żeby zbawić duszę grzesznika nie potrzebuje ono wcale małych cnót codziennych. Wystarczy, że człowiek uświadomi sobie nędzę własną, przyzna się do swych grzechów i z całą pokorą zwróci się z ufną modlitwą do Matki Boskiej lub Świętych patronów. Koncepcja powyższa nigdy nie była sformułowana, tym niemniej była ona i pozostała niezmiennie podstawą religijnego światopoglądu ludu rosyjskiego.

Od początku widzimy w Kościele rosyjskim z jednej strony obrzędy i ceremonie liturgiczne, imponujące mistycznym przepychem. Tu rodzimy pierwiastek pogański zwyciężył teoretyczne przesłanki gnostycyzmu, chociaż nie wszędzie i nie całkowicie. Bo z drugiej strony występuje ascetyzm zakonny z jego wyjątkowo wzniosłym ideałem, górującym niby szczyt nieprzystępny nad zwykłym życiem codziennym. Kwestiami dogmatycznymi prawosławie ro-

syjskie nie ciekawiło się: jedynie klasztorom pustelniczym wypadło odegrać rolę kulturotwórczą w czasach, kiedy kwestie religijne stanowiły przedmiot największego zainteresowania. Klasztor rosyjski, chociaż całkiem inaczej niż na Zachodzie, był jednak szkołą dla ludu, a zakonnicy — nauczycielami. W okresie przedmongolskim w klasztorach kwitnęła oświata, a najstarsze pomniki piśmiennictwa mają charakter religijno-zakonny. Żywoty świętych zakonników klasztoru Pieczerskiego w Kijowie przez całe wieki znane były narodowi rosyjskiemu, podczas gdy z twórczości świeckiej ocalał jeden jedyny utwór z XII wieku: *Słowo o pułku Igora*.

Z żywotów świętych widzimy, jak ogromne trudności musiało pokonywać chrześcijaństwo w walce nie tylko z pogaństwem, lecz przede wszystkim z samowolą i despotyzmem władców, nie dających się nagiąć pod jarzmo prawa Chrystusowego. Właśnie dzięki zamieszkom, w jakie obfitował okres dzielnicowy, który na Rusi przedstawiał się znacznie gorzej niż w Polsce, bo obejmował aż 500 książąt, pogaństwo, złamane silną ręką Jarosława, nieraz podnosiło głowę. I chociaż Kościół wykonywał swe chrześcijańskie zadanie nie mniej chlubnie niż na Zachodzie, działalność jego została sparaliżowana już w XIV wieku przez cezaropapizm bizantyński. Powstała sytuacja identyczna jak i w Bizancjum, z tą wszakże różnicą, że życie zakonne w Rosji rozkrzewiło się nie na skutek ucieczki do klasztorów lepszych ludzi, lecz wskutek nienormalnych zjawisk w życiu społecznym, o których tak pisze Sołowiew: „Jak w pojęciu Rosjan, zaczynając od epoki moskiewskiej, samo chrześcijaństwo utraciło właściwe mu znaczenie powszechne i zostało przekształcone w atrybut religijny władzy i narodowości rosyjskiej, tak naturalnie również Kościół przestał być samodzielnym ugrupowaniem społecznym, zlał się w jedną niepodzielną całość z państwem narodowym, przyswoił sobie w pełni jego polityczne zadanie i przeznaczenie historyczne. Cały światopogląd praktyczny ludu rosyjskiego nabrał cech wyraźnie pogańskich. Proces zjednoczenia państwowego był związany z głęboko nienormalnymi zjawiskami w życiu narodu i państwa i doprowadził go do zdziczenia duchowego". I rzeczywiście, ustawiczne walki bratobójcze książąt dzielnicowych odznaczały się nieraz wręcz bezmyślnym okrucieństwem. Nie oszczędzano nikogo i niczego. Mordowano lud roboczy swojego przeciwnika, nieraz palono świątynie, a przynajmniej grabiono cudze aby ozdobić swoje własne. Najbezpieczniej czuli się zakonnicy, a tym bardziej pustelnicy, którzy nic nie mieli do stracenia. Szanowali i oszczędzali ich nawet Tatarzy, religijni aż do zabobonu, jak wszystkie ludy Wschodu. To właśnie było powodem, że wielu udawało pustelników lub wstępowało do klasztoru jedynie w celu oca-

lenia życia. Na skutek tego życie zakonne musiało ulec nieuchronnemu rozprzężeniu. Lecz i klasztory, których pożyteczności jako ognisk oświaty i kultury chrześcijańskiej nikt nie może zaprzeczyć, grzeszyły jednostronnym przecenianiem życia zakonnego kontemplacyjnego. Myśl, że samotne życie pustelnicze jest milsze Bogu od normalnego życia chrześcijańskiego i że człowiek tym jest bliższy zbawienia, im jest dalszy od świata, wycieśniała ze świata cnotę chrześcijańską. Ludzie pobożni nie myśleli o tym, żeby w społeczeństwie ludzkim ćwiczyć się w miłości ofiarnej bliźniego. Ich ideał znajdował się nie w środowisku stosunków ogólnoludzkich, lecz poza nimi. Zbawienie wydawało się możliwe jedynie w osamotnieniu, w oderwaniu od ludzi, ponieważ obcowanie z ludźmi czyniło grzech nieuniknionym.

Podobne obawy musieli przeżywać w XIII wieku również chrześcijanie na Zachodzie, skoro zarówno św. Franciszek jak i św. Dominik uważali za konieczne założenie tzw. Trzecich Zakonów dla chcących zbawić się w świecie. Wprawdzie teologia ascetyczna i mistyczna osiągnęły wysoki poziom i to ocaliło życie zakonne na Zachodzie od upadku. Lecz kultura religijna, jak się zdaje, była w średniowieczu zbyt elitarna, chociażby ze względu na poziom, jaki osiągnęła w XIII wieku. Tak wysokich pojęć o Bogu już nie można było umasowić, uprzystępnić nawet dla wszystkich ludzi wykształconych i czy nie tu m. in. należy szukać przyczyny kryzysu religijnego, który od czasów Petrarki trwa aż po dzień dzisiejszy? Kaznodzieja i duszpasterz teologicznie wykształcony nie może już tolerować u wierzących tych pojęć o Bogu, jakie oni sami sobie wytworzyli, zaś swoich przekazać im nie jest w stanie, chociażby dla tej prostej przyczyny, że są to pojęcia specjalistyczne, wymagające oprócz wyższego wykształcenia jeszcze dłuższych studiów. Pojęcia te można by przyjąć na wiarę, gdyby nie wydawały się one niespecjalistom nic nie mówiące lub wręcz bezsensowne.

Powracając od tej dygresji do dziejów rosyjskiej świadomości religijnej, widzimy, jak w niej pojęcie cierpienia dla sprawiedliwości zostało zastąpione pojęciem cierpienia dla cierpienia. Środki stawały się celem. Walkę z szatanem przez zwalczanie zła i rozkładu społeczności ludzkiej zastępowano walką z widmami, trwożącymi rozstrojone nerwy trapiącego siebie pustelnika. Wreszcie litość nad ubogimi, chorymi, płaczącymi, nieszczęśliwymi, zamieniała się w szukanie łez, smutku, ubóstwa, choroby, co czyniło uczynki miłosierdzia chrześcijańskiego niepotrzebnymi. Jeżeli bowiem cierpienie samo w sobie jest celem, to nie ma sensu aby zabiegać o jego pomniejszenie na ziemi. Przeciwnie, należałoby starać się, aby ludzie cierpieli jak najwięcej. Do takich wniosków doprowadzała

jednostronność kierunku ascetycznego w chrześcijaństwie rosyjskim. Ideał cnoty chrześcijańskiej był wyeliminowany ze społeczności świeckiej i uzależniony od gwałtu nad naturą ludzką. Skutkiem tego była obłuda, zakłamanie, fałszywa pobożność i ciasnota umysłowa, słowem to, co jak najbardziej jest sprzeczne z duchem Chrystusowym. Naród rosyjski na zewnątrz miał wygląd bardzo pobożny. Nie przeszkadzało to jednak takiemu znawcy swego narodu, jak Iwan IV Groźny, mawiać do cudzoziemców: „Moi Rosjanie wszyscy są złodzieje". Z wyjątkiem nielicznych jednostek naprawdę przez Boga powołanych, z wyjątkiem ubogich, słabych na duchu i na ciele, niezdolnych do pracy w społeczności ludzkiej, klasztory napełniały się ludźmi udającymi świętość, próżniakami i egoistami. A za murami klasztorów w tzw. świecie panowała najwyuzdańsza zmysłowość, straszliwa ignorancja, wady, zbrodnie i gwałty, krew ludzka lała się rzeką, ludzie męczyli jedni drugich. A pobożność pocieszała się tym, że tak powinno być w „świecie" zgodnie z wolą Bożą, i szukała uspokojenia w sumieniu i wobec Boga przez spełnianie pewnych praktyk, które zbliżały życie do ideału zakonnego, wyobcowanego ze świata i społeczności ludzkiej.

Najgorzej jednak było w świecie z wiarą chrześcijańską, która nie tylko nie zastąpiła religii pogańskiej, lecz przydała tej ostatniej nowego blasku przez wspaniałe uroczystości, nabożeństwa i obrzędy religijne, odprawiane w nowowybudowanych świątyniach na cześć dawnych bożków pogańskich, którym nowa religia nadała tylko nowe imiona. Lud jednak czcił w nich po dawnemu uosobienie sił i żywiołów natury, np. dawnego władcę piorunów i grzmotów czcił teraz pod imieniem Eliasza, boga opiekuna bydła Wielesa czczono teraz pod mianem Błażeja (Własija) itd. Wprawdzie przybyło sporo nowych bóstw, jak bogini Trójca i Bogarodzica, i Zielony Świątek (Siomik), i Mikołaj, rosyjski bóg dla plemion zamieszkujących obszary północne, lecz pogańska religia natury zawsze chętnie przyjmowała nowe bóstwa do swego panteonu.

Cały czas jednak trwała praca nielicznych w stosunkach do całości, lecz wybitnych jednostek nad odczytywaniem treści duchowych wschodniego chrześcijaństwa.

Kultura ludowa rosyjska wchłonęła w siebie i asymilowała całą zewnętrzną formę chrześcijaństwa wschodniego, nie wyłączając postów, lecz treść jego pozostała nie tylko nieznana, lecz i obca milionom analfabetów, a nawet inteligencji. Państwo, czyli raczej najwyższa władza państwowa asymilowała chrześcijaństwo jako cenny atrybut. Cesarz rosyjski, samodzierżca, znalazł w chrześcijańskim pojęciu pomazańca Bożego podstawę dla swego despotyzmu, jakiej nie posiadał żaden monarcha na Zachodzie, gdzie

władza duchowa ześrodkowała się w osobie papieża, królom zaś i cesarzom pozostała jedynie władza świecka. Samodzierżca rosyjski nie mógł, nawet gdyby chciał, ograniczyć swej władzy, jak nie może swej władzy ograniczyć przez jakieś przedstawicielstwo owiec najwyższy Pasterz.

Lecz w danej chwili interesuje nas nie przedmiot nieświadomy przemian dziejowych, a podmiot myślący. Podkreślony przez nas temat dualistyczny w obrębie dziejów Rusi dochodzi w swym rozwoju do wielkiego napięcia dopiero w wieku XVII, by odtąd bardziej jeszcze wzmagać się na sile.

Tendencje wolnościowe, właściwe od zarania ludom słowiańskim, stanowiły grunt nadzwyczaj podatny dla ideału wolności świata wewnętrznego, realizowanego w życiu zakonnym anachoretów. Po raz pierwszy ujawniły się idee wolnościowe w wieku XVI w słynnym sporze „zawołżskich starców", tzw. „skitników" (eremitów), z Józefianami („Josiflanie" — od Józefa Wołokołamskiego). Pierwsi z Nilem Sorskim na czele byli przeciwnikami posiadania przez klasztory majątków i bronili zasady ubóstwa nie tylko indywidualnego, lecz również klasztornego. Był to kierunek zdrowy życia zakonnego, chociaż hołdował nieco ideałom hezychastów. Natomiast Józefianie bronili posiadania przez klasztory olbrzymich w owych czasach majętności i propagując idee skrajnego cezaropapizmu szukali oparcia we władzy państwowej w walce ze swymi przeciwnikami ideowymi. Otóż wysoce charakterystyczny jest stosunek obu stronnictw do Iwana III jako wyraz związku, w jakim zostawały ideały zakonne z ukształtowaniem stosunku Kościoła do Państwa. Nil i jego towarzysz, książę Wasjan Patrikiejew, cieszyli się sympatią ze strony Iwana III, który mógł opierać się na nich w zatargu z duchowieństwem o dobra klasztorne, a jednak wystąpili przeciwko niemu w czasie jego walki z Nowogrodem. „Starcy" bowiem stanęli wyraźnie po stronie ustroju republikańsko-wolnościowego, którego resztki, zachowane w Nowogrodzie i Pskowie, były solą w oku władzy wielkoksiążęcej. Pierwsza ta — bardzo słaba jeszcze — opozycja wolności wobec przymusu państwowego obrócona została wniwecz przez władzę wielkoksiążęcą, która poparła faryzeuszowskich Józefian w walce z idealistami-eremitami. Zrzekła się wprawdzie Moskwa, i to na długo, zagarnięcia majątków klasztornych, lecz za to mogła zniszczyć do reszty ośrodki opozycji wobec absolutyzmu państwowego. Absolutyzm ten rosnąc coraz bardziej począł wreszcie uważać się za dziedzica cesarskiej władzy bizantyńskiej. I oto jesteśmy u kolebki mesjanizmu rosyjskiego, wywodzącego się z poglądu na Moskwę jako na Trzeci Rzym. „Dwa Rzymy upadły, trzeci stoi niewzrusze-

nie, a czwartego nigdy nie będzie". Pogląd ten zyskuje rozpowszechnienie zwłaszcza w wieku XVII, na który przypada zarazem pierwszy potężny konflikt pomiędzy absolutyzmem wzmagającego się państwa a zasadą wolnościową, która przybrała postać odszczepieństwa tak zwanych staroobrzędowców. Równocześnie też zjawia się pierwszy i ostatni zarazem konflikt na wielką skalę pomiędzy władzą świecką i duchowną. Przeprowadzenie reformy kościelnej przez patriarchę Nikona wywołało w szerokich masach olbrzymią reakcję uczucia religijnego i w oczach milionowych rzesz „raskolników" państwo przybrało postać szatana lub Antychrysta. Bierny stosunek wobec państwowości, właściwy Wschodowi chrześcijańskiemu, krok tylko jeden dzielił od negacji, i to w jej formie najjaskrawszej. Równocześnie złamanie resztek samodzielności władzy patriarszej i całkowite jej podporządkowanie państwu (aż do zniesienia jej przez Piotra I) obróciło wniwecz ostatnie już pozostałości pozapaństwowej sfery istnienia jednostkowego. Odtąd wewnętrzne skłócenie psychiki rosyjskiej będzie wzmagać się coraz bardziej. Wzrost wszechwładzy państwowej prowadzi do powszechnego upańszczyźnienia wszystkich bez wyjątku stanów ludności. Przymus służby państwowej dla szlachty ustaje dopiero za Katarzyny II. Toteż w gruncie rzeczy w Rosji nie było stanów w europejskim tego słowa znaczeniu.

Zasada wolności jednostkowej pędziła również utajony żywot w postaci bujnie krzewiącego się w w. XVIII sekciarstwa. Punktem wyjścia sekty chłystów były dążenia ascetyczne, pomimo to sekciarze ci potrafili przejść do najjaskrawszej rozpusty i niekiedy do wyuzdanego fanatyzmu i zwyrodnienia seksualno-moralnego. Swoiste skojarzenie lubieżności i okrucieństwa znalazło wśród nich niemałe rozpowszechnienie, a każdy, kto czytał zgrozę budzącą powieść Andrzeja Biełyja pt. „Srebrny gołąb", mógł powziąć dostateczne wyobrażenie o tej ciemnej stronie ducha rosyjskiego. Patologiczny charakter krańcowych pozycji życia psychicznego w tym jeszcze znajduje swój wyraz, że same formy powiązania okrucieństwa i lubieżności, na pozór przeciwne sobie, mianowicie sadyzm i mazochizm częstokroć zdaniem psychiatrów występować mogą u jednego i tego samego osobnika. Jest to właśnie przejaw ambiwalencji uczuć. Swoiste połączenie seksualnego rozpętania z mistycyzmem religijnym, tak bardzo charakterystyczne dla szeregu sekt rosyjskich, znalazło ucieleśnienie swe również w Rasputinie, słynnej postaci z życia rosyjskiego w okresie pierwszej wojny światowej. Myliłby się jednak ktokolwiek by sądził, że Rasputin był zjawiskiem odosobnionym. Rasputinowie zjawiali się już dawniej, wywierając fascynujący wpływ zwłaszcza na rosyjskie środowisko

arystokratyczne, dziwnie zbliżone w swych dyspozycjach psychicznych do szerokich mas ludowych. Istotnie nad konkretną tą postacią z życia rosyjskiego unosi się coś dziwnie specyficznego, podobnie jak nad powieściową tylko, a jednak tak bardzo realną „Karamazowszczyzną" Dostojewskiego (*Le goût de terroir*).

Jak postać Rasputina rzuca swój cień wstecz poza siebie, podobnie też rewolucja socjalna, której tamten był współcześnikiem, miała w pewnym sensie wcześniejsze już edycje: w wieku XVII był to bunt Stieńki (Stefana) Razina, za czasów zaś Katarzyny wielki ruch chłopski, znany jako bunt Pugaczowa. Ruch ten świadczył o głuchym proteście duszy ludowej przeciwko rodzimej państwowości. I w tym względzie zasługuje na uwagę okoliczność, że Pugaczow odnosił się z niemałą życzliwością do sekciarstwa rosyjskiego.

Jak gigantyczne wcielenie skłócenia wewnętrznego w psychice rosyjskiej staje przed nami postać Piotra Wielkiego. Niezrozumiała mieszanina genialnych porywów i nadludzkiej energii ze zwierzęcą niemal chucią i bezgranicznym okrucieństwem (m. in. w stosunku do własnego syna) przedstawiona została z niedoścignionym mistrzostwem przez Mereżkowskiego w słynnej powieści *Antychryst*. Lecz rozdwojenie i skłócenie wewnętrzne posiada w powieści tej znaczenie powszechności. Wszak i Aleksy i Awrośka i nawet Dokukin uderzają nas ze względu na „koincydencję przeciwności". Autor, nie cofający się przed ujawnieniem (zgodnie z prawdą historyczną) zbrodniczych cech swego bohatera — Antychrysta, odczuwa przecież na dnie duszy dziwne jakieś a bezgraniczne nieledwie uwielbienie dla Piotra. Kto wie, czy dwoistość duszy Piotrowej nie znajduje jakiegoś rezonansu w ambiwalencyjnej psychice samego pisarza? Czy również Dostojewski, owo wcielenie „żywiołu rosyjskiego", nie wracał raz po raz do rozdwojenia wewnętrznego, gdy mówił o samym sobie: „Rozdwojenie całe życie tkwiło we mnie". Pisze: „Zawsze też tkwiła w tym tajemnica i sam dziwiłem się tysiące razy tej właściwości człowieka (jak mi się zdaje, człowieka rosyjskiego w szczególności), że potrafi on pielęgnować w duszy swej najwyższe ideały równocześnie z największą podłością — a wszystko to zupełnie szczerze. Kwestia tylko, czy to jest szczerość natury, właściwa Rosjaninowi, czy też po prostu jest to podłość".

Antyteza wolności wewnętrznej jednostki i zewnętrznego przymusu ze strony despotycznego państwa oraz płynące stąd rozdwojenie pomiędzy ideałem a rzeczywistością rozwija się dalej w wieku XIX. Cała tak bardzo bogata twórczość literacka rosyjska w wieku XIX jest przede wszystkim wyrazem protestu ze strony

bardziej oświeconych żywiołów narodu przeciwko istniejącym formom społeczno-politycznego bytowania. Tematem zasadniczym jest wyzwolenie ogólne jednostki. Zwolennikom indywidualizmu Zachodu, takim jak Turgieniew, Rosja wydawała się więzieniem. Co innego jednak odczuwali ich przeciwnicy tzw. Słowianofile. Słynna antyteza „zachodowców" i „słowianofilów" jest dla rozpatrywanej przez nas kwestii szczególnie charakterystyczna. Losy pierwiastków i prądów społeczno-ideowych, zgrupowanych czasowo pod sztandarem dwóch tych stronnictw, stanowią jeden z głównych czynników w dalszym rozwoju duchowości rosyjskiej. Bieg tego rozwoju w ostatnich dziesięcioleciach przed rewolucją tak był bezładny, że czyni wrażenie już nie rozwoju, lecz jakiegoś skłębionego i gigantycznego chaosu. Chociaż swoiste ugrupowania ideowe o charakterystycznym zespole cech przestały istnieć w końcu ubiegłego wieku, jednak uległo zanikowi raczej przejściowe skojarzenie cech, lecz nie cechy same. Te bowiem, i to najważniejsze nawet spośród wszystkich, przetrwały upadek słowianofilstwa i w nowym wprawdzie połączeniu żyją nadal. Epokowe znaczenie sporu słowianofilów z zachodowcami nie polega bynajmniej na treści samej antytezy, lecz na czymś bez porównania ważniejszym: w sporze tym dochodzą do głosu i znajdują swój wyraz rodzime i najbardziej istotnę cechy duchowości rosyjskiej. Spór ten był wyrazem właśnie głębszych różnic strukturalnych między Rosją a Zachodem.

Słowianofilstwo rosyjskie było złożonym zjawiskiem dziejowym, analogicznym do współczesnych mu prądów romantycznych na Zachodzie, jednak posiadającym wiele cech odrębnych. Na ideologię słowianofilską złożyły się cztery pierwiastki, które w płaszczyźnie świadomego przeciwieństwa do Zachodu wyraziły się w następujących czterech zasadach: 1. Zasada zbiorowości. 2. Zasada bezstanowości. 3. Mesjanistyczna koncepcja Moskwy jako Trzeciego i wiecznego Rzymu i jedynej mistrzyni ludzkości. 4. Mistyczne ujmowanie i odczuwanie życia oraz bytu kosmicznego, znajdujące swe odbicie zgodnie z duchem Wschodu chrześcijańskiego nie tylko we właściwościach wiary religijnej i myśli poznawczej, lecz nawet w rozumieniu wszelkiej prawdy jako wartości. Punkt ten wiąże się zresztą z zasadą pierwszą.

Zasada pierwsza prymatu zbiorowości w życiu społeczno-politycznym, przeciwstawiona doktrynom indywidualistycznym Zachodu, zbiega się w dużym stopniu z zasadniczymi tendencjami ówczesnej reakcji romantycznej przeciwko doktrynom XVIII wieku w krajach Europy Zachodniej. Słowianofile byli wrogami nominalistycznej teorii społeczeństwa. Istnieją ich zdaniem nie jednostki, lecz

przede wszystkim zbiorowość, ludzkie zaś działania, stające się łatwo pastwą błędu, gdy są wypływem woli indywidualnej, winny realizować się „powszechnie". W punkcie tym, jak i w czwartym, wchodzi w grę wielce swoista koncepcja, mianowicie prymat zbiorowości nad jednostką w znaczeniu filozoficznym, a nie tylko w znaczeniu socjologiczno-politycznym. Mamy tu bowiem do czynienia w ogóle z pojmowaniem wszelkiej prawdy jako wartości kolektywnej lub raczej ekumenicznej, co równoznaczne jest z przeniesieniem kryteriów prawdy teoretycznej z podmiotu indywidualnego na idealnie ujmowaną wspólnotę ludzką. Teza o zwodniczym charakterze wszelkiego istnienia indywidualnego i jednostkowej odrębności jest odwieczną cechą mistycyzmu Wschodu. Mistyczny odwrót od konkretności jednostkowej stanowi znany już nam rys wschodnio-chrześcijańskiego ducha, gdzie istnienie indywidualne występuje jako konsekwencja pierwotnego odpadnięcia od Absolutu i jednocześnie jako kara za to odpadnięcie. Stąd wywodzi się tendencja do rozumienia zbawienia jako ponownego zespolenia się z Bytem absolutnym. Nic też dziwnego, że mistycyzm myśli i uczucia religijnego o zabarwieniu antypartykularystycznym stale był podkreślany przez słowianofilów jako cecha najbardziej znamienna spośród tych, jakie dzielą Rosję od Zachodu. W przeciwieństwie do mistycyzmu zachodnio-chrześcijańskiego, splamionego — jak wszystko zresztą, co zachodnie — grzeszną wybujałością jaźni jednostkowej, prawdziwe poczucie mistyczne winno być zbiorowe, nie zaś indywidualne. „Obcowanie w miłości nie tylko jest pożyteczne, lecz najzupełniej konieczne dla osiągnięcia prawdy", mówi Chomiakow. „Prawda, niedostępna dla myślenia jednostkowego, staje się dostępna jedynie zbiorowości pomyśleń skojarzonych przez miłość". Łatwo rozpoznać w powyższych wynurzeniach „Ojca Kościoła słowianofilskiego" znamiona spekulacji wschodnio-chrześcijańskiej: prawda nie może być dana w przeżyciach poszczególnych i odrębnych od siebie jednostek oraz w ich autoafirmacji, lecz raczej jest udziałem świadomości zbiorowej.

Jak widzimy z powyższego, intencje filozoficzne słowianofilów zwracają się ze szczególną mocą przeciwko temu, co nazywają oni „partykularyzmem jednostkowym" i co uważają za właściwość myśli zachodniej, która z tego przede wszystkim powodu sprowadzona została na manowce i stała się pastwą błędu. „Począwszy od Chomiakowa — powiada Bierdiajew — filozofia rosyjska, będąca wyrazem ostrej krytyki abstrakcyjnego idealizmu i racjonalizmu Hegla, zajęła stanowisko idealizmu konkretnego, czyli ontologicznego realizmu... W istocie swej filozofia ta stanowi koncyliację wiedzy i wiary... Z socjalizmem nie ma ona bezpośredniego

związku, chociaż książę Sergiusz Trubeckoj, twórca nauki o świadomości zbiorowej, nazywa tę naukę socjalizmem metafizycznym". To cenne wyznanie, potwierdzające podane tu sumarycznie poglądy filozoficzne (a nie teologiczne tylko) szkoły słowianofilskiej, posiada w naszej analizie olbrzymie znaczenie filozoficzne a równocześnie kulturowo-porównawcze.

Przeniesienie samego kryterium prawdziwości poznania z podmiotu jednostkowego na społeczną zbiorowość wiąże się z najgłębszymi właściwościami wschodniego chrześcijaństwa. Uwydatnienie związku tego pozwala zrobić nowy krok na drodze poznania naukowego myśli rosyjskiej.

Zasadę zbiorowości jako podstawę prawdy spotyka się również na Zachodzie, lecz tylko tam, gdzie chodzi o prawdę religijną. Prawdy Objawienia są wszak przedmiotem wiary dla Kościoła jako powszechności wierzących, są też one jako depozyt wiary wzniesione ponad ocenę indywidualną i rozlane w całej wspólnocie wiernych, która ze względu na swój charakter nadprzyrodzony nie może błądzić. Jednakowoż tak pojęta ekumeniczność prawdy nie wychodzi poza granice prawdy religijnej z powodu zasadniczej na Zachodzie odmienności wiedzy teoretycznej i wiary. Przeprowadzone w XIII wieku rozgraniczenie wiedzy i wiary, stanowiące punkt szczytowy długiego procesu rozwojowego w umysłowości Zachodu, nie tylko nie jest czymś związanym przypadkowo z osobą Tomasza z Akwinu, lecz posiada znaczenie dla umysłowości tej głęboko charakterystyczne. Zresztą zasada odrębności wiedzy i wiary doznała ponadto szczególniejszego wzmożenia w świecie duchowym Reformacji. Protestantyzm odrzuciwszy wspólny teren wiedzy i wiary, jaki stanowiła teologia naturalna, stanął na stanowisku już nie rozgraniczenia wiedzy i wiary, lecz zasadniczego ich rozdziału, a okoliczność ta zaciążyła w sposób decydujący m. in. na całym rozwoju filozofii angielskiej.

Inne zgoła jest w tym względzie stanowisko Wschodu chrześcijańskiego. Tutaj bowiem spotykamy się najczęściej ze znacznym osłabieniem owej zasadniczej odmienności, a nawet — jak to ma miejsce zwłaszcza w łonie herezji gnostyckich — ze stanowiskiem jednolitości obydwóch dziedzin: wiedzy i wiary. Jednakże stanowisko jednolitości nie tyle oznacza w tym wypadku wzmożony udział pierwiastka racjonalnego w wierze, ile raczej wzmożenie charakteru sakralnego wiedzy w ogóle. Wszelkie poznanie otrzymuje tutaj zabarwienie religijne. Jeżeli teraz sięgniemy do owej tak charakterystycznej dla Wschodu jednolitości wiedzy i wiary, to zobaczymy, że wypływa ona z nieodróżniania natury od Nadnatury. Iluzjonizm neoplatoński w ujmowaniu rzeczywistości zmysłowej

prowadzi do rozpłynięcia się przyrody w łonie Nadnatury i absorbcji materialności przez pierwiastek nadzmysłowy. Toteż, w przeciwieństwie do Zachodu, prawda filozoficzna otrzymuje tutaj charakter religijny i jakby rozpływa się w religijnej prawdzie. W ten więc sposób tłumaczy się zasada ekumeniczności wszelkiej prawdy, stąd też pochodzi monofizytyzm eklezjologiczny, czyli przewaga w chrystianizmie wschodnim idei Kościoła niewidzialnego nad Kościołem widzialnym, stąd wreszcie odmienne nieco ujęcie stosunku wzajemnego duszy i ciała Kościoła. Analogicznie do akosmizmu neoplatońskiego spotykamy się tu stale z tendencją do absorbcji tego, co doczesne i widzialne, przez to, co zaświatowe i niewidzialne, jako z cechą charakterystyczną właściwości doktrynalnych chrześcijaństwa wschodniego. A więc rzekome przejawy oryginalności filozoficznej ducha rosyjskiego okazują się tu nie czym innym, jak zasilonymi przez hellenizm doby schyłkowej dyspozycjami duchowości wschodnio-chrześcijańskiej.

Nie możemy tu poświęcić uwagi punktom drugiemu i trzeciemu doktryny słowianofilskiej, jako wykraczającym poza nasz temat. Prawdą jest, że Ruś nie przechodziła przez okres feudalizmu i że wobec wczesnego rozwoju absolutyzmu moskiewskiego wspólna dla wszystkich bezprawność stała się podłożem równowagi międzyklasowej w stosunku do państwa. Pierwiastek korporacyjny w wiekach średnich niewątpliwie miał wielki wpływ na późniejszą krystalizację sfery indywidualnej w życiu polityczno-społecznym Zachodu, wskutek czego tutaj „społeczeństwo" stało się czymś różnym od państwa, zająwszy pośrednie niejako miejsce między nim a jednostką. W Rosji to wszystko, co było odpowiednikiem „społeczeństwa" w pojęciu zachodnim, przybrało cechy pewnego rodzaju masy plastycznej, której państwo totalne, uosobione w carach, mogło nadawać dowolnie takie lub inne kształty.

Pierwiastek mesjaniczny również nie nastręcza trudności filozoficznych. Wyraża się w nim niezachwiana wiara słowianofilów w nieskończoną wyższość Kościoła wschodniego nad katolicyzmem i protestantyzmem, rzekomymi winowajcami upadku Europy, równocześnie zaś wiara w posłannictwo wszechświatowe narodu rosyjskiego jako krzewiciela jedynej, mającej zbawić ludzkość wiary religijnej. Wiara ta, znana Europie z dzieł Dostojewskiego, wiąże się ze swoistą koncepcją historiozoficzną, wysuwającą na pierwszy plan mit o jedności grecko-słowiańskiego świata. Dla nas ciekawa jest sama świadomość inteligencji rosyjskiej na temat odrębności świata grecko-słowiańskiego, który stanowi pewnego rodzaju *pendant* do świata romańsko-germańskiego, a nawet antytezę ostat-

niego. Oto co czytamy w biblii słowianofilstwa — „Rosja i Europa" — Danilewskiego [1]:

„Forma, w której narody europejskie przyswoiły sobie chrześcijaństwo, mianowicie katolicyzm, była obca i niewłaściwa duchowi słowiańskiemu, toteż przyjęło ono w Polsce postać najbardziej karykaturalną... Zresztą w obrębie duchowości europejskiej w znaczeniu romano-germańskim Czesi okazali się z konieczności równie bezpłodni jak Polacy"... Odcięta od światła Kościoła wschodniego, Europa „doszła do swych słupów herkulesowych, skąd wyjść trzeba bądź na bezbrzeżny ocean negacji i zwątpienia, bądź też wrócić do światłodajnego Wschodu". Oczywiście, w uproszczonym tym schemacie dziejów powszechnych nie ma miejsca dla Polski. Zdradą wobec Słowiańszczyzny było samo przyjęcie chrześcijaństwa z Rzymu. Nakreślenie linii wytycznych historii powszechnej nie sprawia też wielkich trudności historiozofii słowianofilskiej: „Główny potok dziejów powszechnych płynie z dwóch źródeł, znajdujących się na brzegach starego Nilu. Jedno z nich, niebiańskie i boskie, przez Jeruzalem i Carogród płynie w nieskalanej czystości aż do Kijowa i Moskwy. Drugie natomiast, ciemne i człowiecze, rozdziela się z kolei na dwie odnogi i przechodząc obok Aten, Aleksandrii, Rzymu, płynie dalej do krajów europejskich... Lecz jedynie na ziemi rosyjskiej bije nowe źródło sprawiedliwego ustroju społeczno-ekonomicznego, mogącego całkowicie zabezpieczyć masy ludowe. Wszakże wszystkie te potoki zlać się winny w jeden basen na szerokich równinach Słowiańszczyzny".

Rzut oka na powyżej wymienione cztery punkty doktryny słowianofilów wystarczy, by zauważyć, że chociaż stanowią one pewien zespół, to przecież mogą istnieć również oddzielnie i tworzyć nowe zupełnie kombinacje i nowe całości. Rzeczywistość dziejowa potwierdziła, że będąc wyrazem przeszłości kulturalnej oraz struktury duchowej rosyjskiej stanęły one u podstaw również nowej i całkiem innej rzeczywistości. Pamiętać należy, że idee podlegają ogólnym prawom życia, to znaczy zasadzie adaptacji i ciągłych zmian. Kierunek ten nie był ostatecznie niczym innym, jak ubranym w formuły naukowe i filozoficzne protestem przeciw tendencji do zlania z Europą Rosji. Słowianofilstwo — to ostatecznie nic innego, jak wyraz wiary w odrębność i samoistność kultury rosyjskiej.

Zjawisko przejścia od mistycyzmu uczucia religijnego do ateistycznego materializmu oraz szybkiej i tak daleko idącej radykalizacji inteligencji rosyjskiej wymaga specjalnego wyjaśnienia. Należy wziąć pod uwagę, że upadek wiary religijnej w Rosji w dru-

[1] *Rosja i Europa*, 1888, s. 436.

giej połowie ubiegłego wieku nie był zjawiskiem odosobnionym w dziejach, lecz przypomina w zasadzie proces analogiczny, odbywający się na Zachodzie, zwłaszcza w wieku XVIII. Że odbywał się on w Rosji znacznie później, jest rzeczą zrozumiałą wobec późniejszych początków historii rosyjskiej, jednakże pewne osobliwości w procesie dysolucji wiary religijnej w Rosji wiążą się z samym charakterem rosyjskiego uczucia religijnego. Dawno już zauważono, że niewiara w krajach protestanckich ma bardziej kompromisową formę, niż w krajach katolickich, w których niewiara przybiera formy bardziej radykalne. Lecz cóż dopiero powiedzieć wypadnie o niewierze, która szerzy się w środowisku dotąd przepojonym żarliwymi uczuciami mistycznymi? W rzeczywistości nic innego nie zaważyło w tym stopniu na wzroście ateizmu i materializmu rosyjskiego, jak właśnie osobliwe cechy uczucia religijnego wschodnio-chrześcijańskiego, pogrążonego w mistycznej kontemplacji i zwróconego całkowicie poza doczesność.

Nie można również pominąć milczeniem odrębności rosyjskiej świadomości prawnej od tradycji ideowo-prawnej Zachodu. Państwo praworządne, gwarantujące obywatelom prawidłowość administracji i określoną sferę indywidualnej wolności, mogło narodzić się jedynie w łonie ustrojów blisko związanych z ideą prawa przyrodzonego i umowy społecznej. Na próżno jednak szukalibyśmy w dziejach Rosji nawet słabych śladów tej doktryny, opartej na nienawistnej dla słowianofilów „autoafirmacji jednostki". Jedyna forma indywidualizmu, jaką znano w świecie wschodnio-chrześcijańskim, była skojarzona z uczuciem religijnym mnicha-anachorety, jako istoty duchowo doskonałej. Słabe próby oddziaływania tego ideału na konkretne ukształtowania społeczno-polityczne stłumione zostały jeszcze za czasów Iwana III i Bazylego III. Odtąd zaś wolność indywidualna, schowana w głębi sumienia, stała się tym bardziej nieziemską już mocą, ludzie bowiem przyzwyczaili się do sprzecznego ideału wolności wewnętrznej i przymusu społeczno-państwowego.

Przeprowadzona dotychczas analiza dynamiki rozwojowej myśli rosyjskiej wskazuje, być może, drogę do lepszego zrozumienia treści ideowych, wyrażonych w twórczości duchowej rosyjskiej, zwłaszcza w dziedzinie filozofii i literatury pięknej, pozwalając ocenić je od strony statycznej wpływów tradycji Wschodu chrześcijańskiego na duchowość rosyjską.

Należy pamiętać, że z racji jednolitości królestwa faktów i królestwa wartości, tak bardzo właściwej tradycjom duchowym Wschodu, granice pomiędzy filozofią a literaturą piękną są w danym wypadku dość nieokreślone. Jak już było wspomniane, filozofowie

rosyjscy, jak np. Sołowiew, są jednocześnie poetami, beletrystyka zaś w osobach Dostojewskiego, Tołstoja, Mereżkowskiego i innych zlewa się z filozofią. Kto wie, czy nie wpływowi tych właśnie pisarzy zawdzięczamy na Zachodzie powstanie tzw. literatury pytającej?

Największym i pierwszym w znaczeniu zachodnim filozofem rosyjskim był Włodzimierz Sołowiew. Mimo wyjątkowej znajomości Zachodu jest on typowym przedstawicielem nie tylko ortodoksji wschodnio-chrześcijańskiej, lecz i heterodoksji, zwłaszcza gnostycyzmu. Jednolitość wiedzy i wiary, natury i nadnatury w jego poglądach czyniła z niego nie tylko filozofa i poetą, lecz teologa i mistyka we wszystkich jego genialnych koncepcjach. Szczególną rolę w twórczości Sołowiewa odgrywa gnostycka myśl o Sofii, idealnej postaci kobiecej Bóstwa, nadającej naturze całej piękno poetyckie. Postać ta z racji związanego z nią mistycznego poczucia była przedmiotem nie myśli abstrakcyjnej, lecz wizji ekstatyczno-intuicyjnej. Kierunek sofijski, wywodzący się od Sołowiewa, doczekał się teologicznego opracowania przez protojereja Sergiusza Bułgakowa i potępienia przez synod biskupów rosyjskich w Jugosławii. Lecz znalazł również przyjęcie w prawosławnym Instytucie Teologicznym w Paryżu i do dziś dnia liczy niemało zwolenników.

Rdzennie gnostycką u Sołowiewa jest koncepcja Chrystusa jako zasady kosmicznej i analogiczna koncepcja człowieka, jak wreszcie duszy świata.

Dość wielkiego rozgłosu nabrał w wieku XX Mikołaj Bierdiajew, autor licznych prac, częściowo tłumaczonych na ważniejsze języki europejskie. Najbardziej charakterystyczne jego dzieło, „Sens historii", musiało wydać się rewelacją dla wielu umysłów szukających religijnego odnowienia i pogłębienia, traktuje bowiem o historii ludzkości jako historii Boga, w której mówi się o dramacie wewnętrznego życia Bożego, o historycznej eschatologii i Apokalipsie, o warunkach i możliwości powszechnego zbawienia. Myśli te noszą na sobie organiczne cechy duchowości rosyjskiej, którym na imię orygenizm i gnostycyzm.

Inni współcześni myśliciele rosyjscy, jak np. Frank, oraz największy współczesny rosyjski filozof religijny, Mikołaj Łosski, są, jeżeli nie wyznawcami gnozy, to w każdym razie, zwłaszcza Łosski, przedstawicielami myśli neoplatońskiej. Prawda, że neoplatonizm posiada zasięg uniwersalny, tak że w miarę przewagi pierwiastka neoplatońskiego nad gnostyckim charakter twórczości filozofów rosyjskich traci na rosyjskości i zbliża się do ogólnoeuropejskiej myśli filozoficznej, a przynajmniej do niektórych jej prądów. Odnosi

się to w szczególności do Łosskiego, twórcy rosyjskiego intuicjonizmu.

Stwierdziliśmy więc organiczny charakter gnostycyzmu i orygenizmu w rosyjskiej spekulacji filozoficznej. Przepaść cała dzieli własne mniemanie filozofów rosyjskich i opinię Europy, idącej tutaj za urokiem egzotyki, o duchowym ich dorobku od znikomej dozy ich istotnej oryginalności.

Warto pomówić i o tak imponującym zjawisku, jakim jest wielka literatura rosyjska, zaczynając od połowy XIX wieku. Dla zrozumienia związku tej literatury z zasadniczymi zrębami w strukturze rosyjskiego ducha, należy wyodrębnić w niej szereg kierunków, które mogłyby otrzymać nowe oświetlenie ze względu na stosunek do znanych już nam tradycyjnych rysów wschodniochrześcijańskich i heterodoksyjnych. Byłyby to zwłaszcza: 1 — kierunek wyrażający, w przeciwieństwie do rodzimych, wpływy zachodnie (Turgieniew); 2 — kierunek, będący wyrazem ideałów aspołecznych lub anarchiczno-komunizujących mnichów, anachoretów Wschodu (Tołstoj); 3 — właściwy kierunek gnostycki (Dostojewski i Mereżkowski); wreszcie 4 — kierunek nihilistyczno-libertyński, w którym wyraża się najczęściej tytanizm seksualny, spotykany wielokrotnie w literaturze rosyjskiej (Arcybaszew). Zresztą nawet ten kierunek posiada częstokroć podźwięki gnostycko-manichejskiego satanizmu lub też jest wywróconą na nice gnostycką ascezą.

Jeżeli zostawimy na stronie takie rzeczy, jak na wskroś oryginalne talenty pisarskie, które dla każdego z wielkich pisarzy rosyjskich są czymś niepowtarzalnym i nie dającym się naśladować, to sama treść ideowa, z taką mocą przez nich głoszona, będzie tylko odzwierciedleniem tradycji wschodnio-chrześcijańskich. Tak Tołstoj jest krwią z krwi i kością z kości dotychczasowego życia rosyjskiego, stąd jego krytyka cywilizacji, mimo że nosi na sobie znamię wpływów J. J. Rousseau, jest głównie jednak wyrazem rodzimych tendencji chrześcijańsko-pustelniczych. Jest w nim też sprzeczność między rodzimym potępieniem rozumu indywidualnego, jak i uznawaniem, że prawdę można znaleźć jedynie w sposobie myśli i odczuwania kolektywnego, właściwego masie ludowej, a między swoistym połączeniem wschodniego anarchizmu z indywidualizmem zachodnim. Przewaga tego ostatniego pierwiastka czyniła Tołstoja — jak i Bakunina i Kropotkina i tylu innych — mniej od słowianofilów zainteresowanym w państwowej wielkości Rosji. Tym zapewne tłumaczyć należy brak z jego strony antagonizmu wobec Polaków, przyjazny stosunek do Lelewela, a wszystko to w przeciwieństwie zwłaszcza do Dostojewskiego.

Jeśli chodzi o tego ostatniego, najbardziej reprezentatywnego z pisarzy rosyjskich, to jego idee, którym więcej niż Tołstoj zawdzięcza stanowisko w literaturze wszechświatowej, dadzą się prawie bez reszty sprowadzić do dualizmu gnostycko-manichejskiego w charakterystycznej edycji rosyjskiej. Dualizm dobra i zła, znaczenie zbrodni dla oczyszczenia wewnętrznego człowieka, dwojenia się postaci Chrystusa i Antychrysta i ciągłe rozdwojenie wewnętrzne jego bohaterów. Z orygenizmu znajdujemy u niego akcenty w koncepcji powszechnego zbawienia oraz głębokie zainteresowanie problemem Judasza. Natura ludzka jako połączenie przeciwieństw jest stałym i zasadniczym tematem twórczości Dostojewskiego. Wypowiada on swoje przekonanie o szczególniejszym charakterze duszy rosyjskiej, objawiającej się w dysharmonijnym przeciwieństwie wewnętrznym. Przez cały szereg postaci, stworzonych przez Dostojewskiego przewija się duch przeciwieństwa i skłócenia, duch ambiwalencji uczuciowej, który dochodzi czasami aż do poczucia nienawiści dla zasady harmonii wewnętrznej. Krańcowo-kontrastowe odczuwanie dobra i zła, leżące w istocie pierwiastka gnostycko-manichejskiego, prowadzi, jak wiemy, do swoistych stanów duchowych, mieniących się wszystkimi kolorami tego kontrastu, poczynając od nienawiści do grzechu i zła, a kończąc na uwielbieniu samego zła i jego potęgi. Tu leżą podstawy właściwego Dostojewskiemu — a poniekąd całej duchowości, którą on reprezentuje — pierwiastka „kainowego", dla którego zboczenie na drogę zbrodni i występku zdaje się stanowić jak gdyby przedwstępne stadium oczyszczenia wewnętrznego, dla którego, co więcej, zbrodniarze i ludzie występni zdają się posiadać pewnego rodzaju wyższość na zwykłymi ludźmi. Zło występujące w oprawie dobra, dobro — w oprawie zła, przeglądają się tak często w sobie, że obraz obojga zlewać się poczyna w jedno. Dlatego też struny zbrodni dźwięczą czasami prawie unisono ze strunami żałości, a Dostojewski tak często występuje jako apostoł litości. Z drugiej strony w osnowie litości znajdować się jednak mają zmysłowość i lubieżność, a że lubieżność wiąże się z okrucieństwem, więc też Dostojewskiego nie opuszczała myśl o lubieżności pajęczycy pożerającej swego samca. W ten sposób zamyka się koło przeciwieństw, z którego Dostojewski daremnie szukał wyjścia.

Wszystkie te cechy umysłowości Dostojewskiego spotykamy również u jego gloryfikatora — Mereżkowskiego. Dziwnie jaskrawo występuje u niego ustawiczne dwojenie się dobra i zła, Chrystusa i Antychrysta. „Od tej zgrozy nie mógł uratować Dostojewskiego chłop Marej — lud rosyjski, który stawszy się »Chrystusem rosyjskim«, sobowtórem Chrystusowym, sam też przeobraził się w Be-

stię, w Antychrysta, albowiem Antychryst jest właśnie sobowtórem Chrystusa". Czytając te i tym podobne słowa gotowiśmy przypuścić, że dobro i zło poczyna się dwoić w oczach autora, jak dwoiło się w świadomości nikolaitów, wzorujących się na apokryficznej Ewangelii Judasza, a działo się to w odległych gnostyckich czasach. Połączenie przeciwieństw staje tu przed nami w całej grozie nastroju bezgranicznie zakochanego w sobie samym, sławiącego perwersyjną swą wyższość i pragnącego narzucić właściwości swe umysłowości Zachodu.

Zgodnie z nauką Dostojewskiego Mereżkowski realizuje Trzeci czyli Najnowszy Testament, będący wyrazem Ducha św. i „Świętej Cielesności", pod którą rozumie przebóstwienie seksualności w Bogoczłowieczeństwie. Pogardzanie pierwiastkiem cielesno-seksualnym w chrześcijaństwie wschodnim słusznie budzi sprzeciw u Dostojewskiego, Mereżkowskiego, Rozanowa. Lecz ich reakcja nie jest chrześcijańska, lecz typowo gnostycka, a więc krańcowo przeciwstawna błędowi, który potępia. „Niebywała wierność ziemi, nowe całowanie ziemi" przez Aloszę, to tylko starodawna, pełna czaru religia misteriów hellenistycznych, gnostycka boskość pierwiastka płciowo-cielesnego.

Podkreślić należy niezdolność myślicieli rosyjskich, nawet tak inteligentnych i zeuropeizowanych, jak Mereżkowski, do zrozumienia ducha Zachodu. Uwydatnia się to w porównywaniu przez niego i przez Szestowa Człowieka-boga Dostojewskiego z Nadczłowiekiem Nietzschego, Antychrysta z Zaratustrą. W rzeczywistości Człowiek-bóg pisarzy rosyjskich jest czymś bardzo różnym od nietzscheańskiego Nadczłowieka, a różnice te, przeoczane zarówno przez Mereżkowskiego i Szestowa, jak również przez krytyków zachodnich, polegają na tym, że pisarze rosyjscy ubóstwiają zmysłowość jako popęd anonimowy i bezosobowy, podczas gdy romantycy wierzą w boski charakter namiętności indywidualnej, zaś Nadczłowiek Nietzschego — to postać o arcyromantycznym tchnieniu. Kierunek romantyczny stanowi zjawisko dziejowe właściwe cywilizacji zachodniej i obcy jest na ogół Wschodowi, obcy też w gruncie rzeczy umysłowości rosyjskiej. Kierunek ten jest jednym z przejawów odrębności indywidualistycznej, głęboko antypatycznej dla rosyjskich słowianofilów. Antypatia ta jest jednym z objawów antyindywidualistycznej postawy rosyjskiej myśli poznawczej. Krótkotrwałe akcenty romantyzmu związane z imieniem Puszkina, a zwłaszcza Lermontowa, były zjawiskiem efemerycznym, wplecionym do tak zwanego „okresu szlacheckiego" literatury rosyjskiej, bardzo dalekiego od wyrazu duchowego mas rosyjskich. „Klasycyzm i romantyzm — to są zupełnie nierosyjskie kategorie duchowe" — po-

wiada Bierdiajew i nie mamy podstawy nie wierzyć mu jako Rosjaninowi. Skądinąd jednak wiemy, że romantyzm korzeniami swymi sięga gnostycyzmu, tej organicznej cechy duchowości rosyjskiej. Czym się tłumaczy jego „nierosyjskość"? Tym, że wyznawał on zasadę boskiego charakteru namiętności miłosnej, w której odbija się pierwiastek indywidualny, nie zaś zmysłowość jako anonimowy popęd płciowy. Romantyczny kult miłości miał na celu właściwy rozwój jaźni indywidualnej poprzez miłość romantyczną. Natomiast „świętej cielesności" pisarzy rosyjskich chodzi o boski charakter seksualności jako takiej. To tym, jak się zdaje, pisarzom zawdzięczać należy zjawienie się podobnych akcentów w neoromantyzmie niemieckim. Niewątpliwe pokrewieństwo romantyzmu z gnostycyzmem nie oznacza jeszcze ich identyczności, jak nie jest identyczna romantyczna postać nietzscheańskiego Nadczłowieka z nihilistycznym Człowiekiem-bogiem Dostojewskiego.

Istnieje inna jeszcze postać Człowieka-boga, wyłoniona przez romantyzm polski. Stąd dalsza od rosyjskiej, niż niemiecki Nadczłowiek. To Mickiewiczowski Konrad, upostaciowanie najwyższego indywidualizmu, pragnącego przewyższyć Boga w twórczej dobroci. Wiara romantyczna w królowanie serca nad siłą i myślą — oto co ożywia tego Człowieka-boga. Lecz ten wyolbrzymiony indywidualizm jakoś niezupełnie harmonizuje z miłością „za miliony", obejmującą „cały naród", „wszystkie przeszłe i przyszłe jego pokolenia". Co więcej, Mickiewicz sam potępia swego bohatera, zupełnie jak Dostojewski, który zawsze wyposaża stworzone przez siebie wybitne indywidualności w cechy ujemne, a jeżeli, jak skarży się Mereżkowski, omal nie zwiódł swych rodaków pokusą Antychrysta, co się wykłada: miłością do indywidualizmu zachodniego, to znowuż objaśnia się to (i czytelnicy rosyjscy dobrze to zrozumieli), faktem, że Dostojewski jako autor kocha te swoje postacie, lecz tylko obchodzi się z nimi okrutnie, bo oczywiście w pojęciu autora na to zasługują. Rola więc indywidualizmu w psychice polskiej jakoś dziwnie przypomina rolę gnostycyzmu w psychice rosyjskiej. Z jednej strony niby ją wzbogaca, z drugiej zaś — jest w niej stałą przyczyną skłócenia wewnętrznego. Nie możemy tu rozstrzygnąć ciekawego problemu, co w duszy Mickiewicza było przyczyną rozdarcia wewnętrznego w jego stosunku do Konrada? Nie jest bowiem wykluczone, że pociągnął go bardziej w romantyzmie pierwiastek gnostycki, a więc wschodni, niż zachodni indywidualizm, potępiony przez niego jako pycha. Nie ulega wątpliwości, że kontakt geograficzny i wspólność pochodzenia przemawiają za zasadniczą zgodą Polski i Rosji, zwłaszcza jeśli chodzi o zgodność natury psychicznej. Tylko że „dwa te ludy dążyły w kierunku wręcz prze-

ciwnym", jak się wyraził Mickiewicz. Rzeczywiście, trudno o większy kontrast, aniżeli ten, który zawisnął nad dziejami Polski i Rosji. Państwo oparte przez wieki całe o doktrynę wolności naturalnej w łonie wolnościowego naówczas ustroju społeczno-politycznego, a znajdujące się o miedzę od państwa opartego na despotyzmie o zakroju azjatyckim. W świetle historii ducha rosyjskiego staje się teraz niewątpliwe, że tragizm dziejów rosyjskich związany jest przede wszystkim z kontrastowo-dualistycznym ukształtowaniem ideału i rzeczywistości, wolności jednostkowej i przymusu zewnętrznego. Że problem wolności znajduje się w centrum zagadnień rosyjskich, świadczą o tym dzieje rosyjskie, świadczy Dostojewski i jego następcy. Lecz w porównaniu do Polski zachodzi tu kapitalna różnica. Zagadnienie wolności jest w Rosji zagadnieniem wewnętrznym jednostki, którą wielowiekowe doświadczenie dziejowe oduczyło od przyoblekania pierwiastka wolnościowego w widome kształty rzeczywistości społeczno-politycznej. Rosjanin, pozbawiony w życiu zewnętrznym wolności, tym głębiej ukochał ją miłością spojoną z rozpaczą i bólem. Przepełniona tą beznadziejną tęsknotą za wolnością, dusza rosyjska wznosi wolność na niedostępne wyżyny, pozwalające na jej adorację, lecz nie na oglądanie jej okiem codzienności. Tylko w takiej duszy mogła się narodzić Legenda o Wielkim Inkwizytorze, ta nieprześcigniona przez nikogo gloryfikacja wolności wewnętrznej. I oto mamy już punkt wspólny, na którym „oba ludy zejść się mogą". Tym punktem jest umiłowanie wolności, we wręcz przeciwne tu i tam przyobleczone kształty. Wyłaniająca się z wolności rosyjskiej dysharmonia wewnętrzna ściga i gnębi ducha rosyjskiego równie nieubłaganie, jak nieubłaganie dla innych narodów potrafił on rozszerzać granice jej terytorialne, dając bierny posłuch nakazom żelaznym swej państwowości. Granice, rozsuwane w dal niezmierzoną, prowadząc do dalszego tym samym wzrostu absolutyzmu, kładły się coraz cięższym brzemieniem na wolność jednostkową, która szukała wyzwolenia w literaturze. A jeżeli hipertrofia wolności zewnętrznej stała się dla Polski źródłem ciężkich przeciwieństw losu zewnętrznego, to Rosja, z powodu swej wolności „nie z tego świata", stała się pastwą przeciwieństw własnego losu wewnętrznego i nie będzie może ryzykowne twierdzenie, że obok polskiego istnieje inne, choć tak bardzo odrębne, rosyjskie *liberum veto*.

Tomasz Podziawo MIC

ZYGMUNT KUBIAK

HOMER I ORFEUSZ

I

STRUMIEŃ WŚRÓD MIECZY

Czytając Homera warto zastanowić się nad pytaniem, czy w tradycji poetyckiej, którą otrzymał on od poprzednich pokoleń, przechowały się obok dziedzictwa achajskiego również echa owego dziwniejszego, dawniejszego od Achajów świata, Krety Minosa? Czy przechowały się jakieś echa poezji kreteńskiej?

Pytanie fascynujące. Ale trzeba od razu powiedzieć, że zastanawiając się nad nim poruszamy się w gęstej mgle, wśród której można tylko snuć domysły. Oddziaływanie poezji kreteńskiej na najdawniejszych Greków jest możliwe. Wprawdzie Achajowie byli oddzieleni od Kreteńczyków obcością ich nieindoeuropejskiego języka. Ale żyli obok nich przez wiele wieków, znajdowali się pod protektoratem Krety, utrzymywali z nią żywe stosunki handlowe i sprowadzali do siebie rzemieślników z wyspy. Potem zaś, kiedy podbili Kretę i spalili pałace swoich dawnych mistrzów, ci z Kreteńczyków, którzy nie uciekli z ojczyzny, żyli wśród zwycięzców jako niewolnicy. Jeśli Achajów urzekała, jak wiemy, sztuka kreteńska, malarstwo i złotnictwo, to czy nie można przypuścić, że docierały do nich również echa kreteńskich pieśni? Niektórzy z nich zapewne znali język starszej cywilizacji, a podbici tubylcy uczyli się mowy swych władców.

Jakie jednak były te pieśni kreteńskie? Nie znamy ich, chyba nigdy ich nie poznamy. Istniały na pewno. Jest rzeczą niemożliwą, aby lud, który stworzył tak znakomite dzieła sztuki plastycznej, nie miał poezji. Ale nie dotarła ona do nas. Milczą teksty zapisane pismem kreteńskim, dotychczas nie odczytanym. Przed kilkoma laty młody uczony angielski Ventris, zanim zginął w wypadku samochodowym, zdołał odczytać tylko późniejszą wersję pisma kreteńskiego, tę, której po ujarzmieniu Krety używali Achajowie w swej państwowej kancelarii do celów wyłącznie administracyjnych. Być może, że również Kreteńczycy nie posługiwali się pi-

smem do utrwalania tekstów literackich, że pieśni przechodziły tylko z ust do ust i rozproszyły się wśród dawno minionych wieczorów i świtów, zaginęły wraz z nimi; a teksty, które odkopano z archiwów kreteńskich, jeśli nawet kiedyś zostaną odczytane, przemówią do nas tylko katalogami imion i cyframi podatków.

Trudno jednak nie zastanawiać się nad tym, jaka była ta zaginiona poezja. Kiedy przyglądamy się malowidłom z pałacu Minosa, takim jak na przykład ów łan żywych kwiatów, przez który idzie baśniowy młodzieniec, kiedy przypatrujemy się liliom, które ze wszystkich ścian pochylały się ku damom kroczącym przez korytarze, gdy wyobrażamy sobie dłonie podnoszące do ust kreteńskie filiżanki w kształcie kielichów nenufaru — nie możemy oprzeć się fascynacji, nie możemy nie nasłuchiwać tych na zawsze umarłych pieśni.

Grecy, opowiadając o mitycznych poetach żyjących na długo przed Homerem, dawali nieraz do zrozumienia, że ich pieśni były bardzo odmienne od eposu heroicznego, że były znacznie ściślej związane z muzyką, bardziej „liryczne" — w greckim sensie tego słowa. Wymieniano imiona tych poetów: Muzajos, Linos, Orfeusz. Najbardziej sugestywną postacią jest wśród nich ten ostatni. Widzimy go zawsze z lirą w dłoniach, błądzącego wśród ciemnych lasów i zielonych łąk. Gra i śpiewa dla drzew i zwierząt leśnych. Pod urokiem jego pieśni omszałe kamienie poruszają się ze swych odwiecznych legowisk, drzewa pochylają swe korony, dzikie zwierzęta zapominają o prawach walki i żeru, podchodzą zasłuchane, łaszą się do jego stóp i rąk. Orfeusz śpiewa dla nich i dla Eurydyki, nimfy, która jest jego dziewczyną i żoną. Potem przychodzi nieszczęście. Eurydyki zaczyna pożądać Arysteusz, będący opiekunem wszelkich prac gospodarskich i użytecznych, za pomocą których człowiek wydziera ziemi swój twardy los. Nimfa, wierna pieśniom Orfeusza, ucieka przed prześladowcą i podczas tej rozpaczliwej ucieczki ginie ukąszona przez węża. Po śmierci Eurydyki Orfeusz — ciągle z lirą w dłoniach — zstępuje aż do podziemnego kraju umarłych. Tam jego pieśń okazuje się równie silna jak wśród lasów i łąk. Przebłagany władca umarłych pozwala, aby Eurydyka wróciła na ziemię — pod tym tylko warunkiem, że Orfeusz będzie szedł pierwszy i że nie wolno mu się za nią obejrzeć aż do chwili wynurzenia się na światło dzienne. Orfeusz nie potrafił spełnić tego warunku: tuż przed momentem ocalenia spojrzał za Eurydyką. Gdy potem chodził po ziemi ze swoją lirą bezradny, pewnej nocy rozszarpały go Menady, służebnice Dionizosa. Głowę oderwaną od ciała i lirę wrzuciły do rzeki płynącej ku morzu. Niesiona falami lira przez cały czas grała — ku zdumieniu nadmorskich mew —

jakby ją trącały niewidzialne dłonie, a głowa poety śpiewała. Właściwie wykrzykiwała modlitewnym lamentem wciąż to samo słowo: Eurydyko! Eurydyko! Jeszcze teraz nie mógł zapomnieć. A wśród lasów i łąk był wielki płacz:

Smutne ptaki i dzikie zwierzęta, i skały surowe,
I lasy, które tak często chodziły za twymi pieśniami,
Drzewa, które w żałobie zrzuciły liście, i rzeki
Płakały za tobą, Orfeju...

Według legendy greckiej Orfeusz pochodził z Tracji, ale jest możliwe, że jego mit, przynajmniej w swoim nastroju, niesie jakiś odblask tej pradawnej poezji i muzyki, którą Achajowie na Krecie poznali od podbitego ludu [1]. Pieśń Orfeusza rozbrzmiewająca pomiędzy lasami a Eurydyką, pieśń uświęcająca związek człowieka z tajemniczym życiem przyrody i docierająca do mroku zaświatów — taką właśnie pieśń wyobrażam sobie na tle malowideł kreteńskich, gdzie kwitną dziwne kwiaty, snują się zamyśleni książęta i tajemnicze kobiety. Kreta była szczególnym marginesem historii. Dzięki znacznie łagodniejszemu niż gdzie indziej procesowi powstawania cywilizacji na tej uprzywilejowanej wyspie przetrwały kulty i tradycje epoki neolitycznej. Mogło przetrwać to głębokie współżycie człowieka z przyrodą, które gdzie indziej zostało w dużej mierze przygłuszone prawami drugiej przyrody — despotycznego państwa, albo religią militarną plemion żyjących z grabieży. Na malowidłach kreteńskich są kwiaty, a prawie nie ma wojowników. Ocalałe zabytki religii kreteńskiej przemawiają do nas wielką ciszą i wielkim zamyśleniem nad tajemnicami śmierci. Warto też przyjrzeć się niewielkiej (sztuka kreteńska lubowała się w małych formach) figurce kapłanki, którą archeologowie nazwali „Paryżanką" ze względu na jej obcisły gorset, ponad który wychylają się obnażone piersi, i suknię podobną do krynoliny. Nagość jej piersi ma znaczenie rytualne; podobny obyczaj u wielu prymitywnych ludów nakazywał kobietom odsłaniać piersi podczas pogrzebu, aby po raz ostatni oddać je bezsilnej pieszczocie umarłego spojrzenia. Jesteśmy tu bardzo daleko od późniejszej nagości greckiej, klasycznej, rodem z igrzysk, z pieśni Pindara. Kapłanka kreteńska, trzymająca w dłoniach węże, uczestniczy zapewne w obrzędzie ku czci Wielkiej Bogini, najwyższego bóstwa w kreteńskim panteonie, władczyni życia i śmierci, przyrody i tajemnic.

---

[1] Przypuszczalny związek legendy o Orfeuszu z Kretą Minosa zasugerował w rozprawie naukowej — rozważając historię religii greckiej — prof. Adam Krokiewicz (*Studia orfickie*, „Biblioteka Meandra", 1947).

Jeśli w pamięci poetyckiej Greków przechowały się echa kreteńskich pieśni i jeśli owe pieśni były takie, jak je sobie usiłuję wyobrazić patrząc na malowidła z pałacu Minosa i myśląc o Orfeuszu zaklinającym drzewa i zwierzęta (pieśni trochę na wzór snów Leśmiana, Orfeusza zabłąkanego w XX wieku) — to może właśnie one przez swój wpływ od samego początku odróżniły Greków od innych ludów; może one wsączyły w poezję grecką to czarodziejstwo, którego na próżno szukalibyśmy w poezji wielu innych ludów, choćby w epice Hetytów.

Ale Grecy już nie żyli w obrębie łaskawego marginesu historii. Kreteński margines historii skończył się, gdy Kretę podbili Achajowie. Świat achajski był wspaniały i twardy: potężne państwo żywiące się nieustannym podbojem. Świat, w którym żył Homer, był szary i twardy: świat, który dopiero co wyłonił się z barbarzyńskiego chaosu wyrzynających się plemion i w którym jeszcze przez długie stulecia wojna będzie stanem normalnym, a pokój stanem wyjątkowym. Jeśli w wiekach achajskich i doryckich istniał jakiś nurt poezji orfejskiej, to był on zielonym strumieniem płynącym nie wśród trzcin, ale wśród mieczy — spiżowych, a potem żelaznych. Wyobraźmy sobie, że Homer posłyszał echa takich pieśni, że pochwycił w swoje dłonie strumień pradawnej poezji. Musiał mu wydać się cenniejszy od wszystkich złotych klejnotów. Homer nie byłby wielkim poetą, gdyby był tylko piewcą bohaterów; gdyby nie potrafił ukazywać w nagłych obrazach tajemniczego życia łąk i lasów albo gwiaździstego nieba. Ale z tych błysków nie uczynił pieśni osobnych. Nie błądził z lirą w dłoniach wśród pól, nie śpiewał dla drzew i omszałych, łagodnych głazów. Ułożył, zgodnie z heroiczną tradycją, opowieść o walkach Achajów, o zdobyciu przez nich Troi, grodu w Małej Azji. W tej opowieści, zwanej *Iliadą*, prawie nie ma autonomicznych opisów przyrody. Obrazy pól i lasów pojawiają się jakby wstydliwie, pojawiają się na marginesie — jako porównania, mające lepiej uzmysłowić walki i namiętności wstrząsające ludzką zbiorowością. Posłuchajmy:

Wszyscy w zielonej dolinie Skamandra rzędami stanęli,
Nieprzeliczeni jak kwiaty na łące wiosennej, jak liście;
I jako muszki gromadzą się ogromnymi rojami
Z wiosną, wirują brzęcząc pośrodku namiotu pasterza,
W tej porze, gdy już dojnice są napełnione nabiałem —
Tak właśnie nieprzeliczeni synowie achajscy wylegli,
Mężni, gotowi do walki, zagładę Trojanom niosący...

Homer zna, bardzo dobrze zna bezinteresowny zachwyt dla piękna. Zastanówmy się tylko nad postacią Heleny. Ta kobieta, którą Parys, pasterz z lasów Idy (idylliczny bohater), porwał Menelaosowi i przywiózł do Troi, jest po prostu piękna. Nawet w chwilach największych klęsk nikt w Troi nie ośmiela się jej powiedzieć twardego słowa. Gdy przechodzi śliczna i owiana urokiem, starzy dostojnicy trojańscy szepczą do siebie:

> Nie ma się co oburzać, że Trojanie i zbrojni Achaje
> Tak długo walczą i cierpią niedole dla takiej kobiety:
> Dziwnie jest ona podobna do bogiń nieśmiertelnych,
> Kiedy się przyjrzeć jej twarzy...

Ale przez Helenę zginie Troja; Trojanki będą wleczone za włosy, a dzieci sprzedane w niewolę. Homer o tym pamięta i Helena o tym pamięta; dlatego nazywa siebie „suką". Parys zaś, ten, który ją przywiózł, wyraźnie nie cieszy się sympatią poety. Jest tchórzem i mydłkiem.

Świat wokół Homera, trzymającego w dłoniach zieloną wodę pradawnej poezji, ogarnięty był wojną.

II

ŚLEPY POETA

Późniejsi Grecy wyobrażali sobie Homera jako ślepego pieśniarza. Wszystkie szczegóły dotyczące jego rzeczywistej biografii dziwnie szybko zaginęły w niepamięci. Została tylko pieśń. Powtarzano więc o życiu poety, którego opowieści słuchali wszyscy, nieskładne baśnie, często naiwne. Legenda o jego ślepocie jest najbardziej poetyczna spośród wszystkich elementów tej wątpliwej tradycji. Wysnuto ją głównie z epickiego *Hymnu do Apollina* (pochodzącego zapewne z początku VII wieku przed Chr.), który również przypisywano Homerowi. W *Hymnie* jest taki fragment:

„Bądźcie pozdrowione, dziewczęta! Pamiętajcie wy o mnie, jeśli ktoś z ludzi wędrujących po ziemi przyjdzie z daleka i zapyta· który to spośród pieśniarzy, co nawiedzają ten kraj, jest wam najmilszy, który was najbardziej raduje? — Odpowiedzcie mu wszystkie, odpowiedzcie chórem: ślepy śpiewak, ten, co z Chios przychodzi, z wyspy skał urwistych. Nawet w czasach przyszłych nie dorówna nikt jego pieśniom".

Zza tych słów wyłania się obraz dawnej Grecji. Wśród gór i dolin biegną ścieżki i gościńce i tymi traktami oprócz żołnierzy, kupców, rozbójników i zwykłych podróżnych wędrują również pieśniarze, którzy do wtóru siedmiostrunnej formingi potrafią prawić opowieści o bogach i bohaterach. Nazywa się ich pieśniarzami — *aojdaj* — chociaż w rzeczywistości nie śpiewają, a tylko deklamują swoje heksametry wśród szmeru jednostajnej muzyki. Deklamują opowieści dla ludzi skupionych wokół nich ciasnym kręgiem i w ten sposób zarabiają sobie na chleb. Niegdyś byli pieśniarzami nadwornymi, utrzymywanymi w domach możnych. O takich właśnie pieśniarzach opowiada w swoich poematach Homer. Potem jednak, kiedy w Grecji rozwinęła się „warstwa średnia", warstwa niezależnych rzemieślników i rolników, pojawili się pieśniarze wędrowni, których w każdej wiosce i miasteczku witano radośnie, aby chciwie słuchać ich opowieści o wspaniałości bogów i o czasach dawnych. Niektórzy z nich mogli być ślepi; wtedy zapewne prowadził pieśniarza mały chłopiec albo pies, tak wierny jak pies Odyssa. Gdy pieśniarz przybywał do wioski, z szacunkiem podawano mu formingę, którą ujmował w swe nieomylne palce. Bogowie zabrali mu światło oczu, ale za to dali mu pieśń — tak się mówi u Homera o ślepym poecie.

Ale czy sam Homer był ślepy, tego nie wiemy. Żył on zapewne w VIII wieku przed Chr., może na którejś z wysp morza Egejskiego. Był największym z aojdów. *Hymn do Apollina* jednak nie został — wbrew domysłom Greków — ułożony przez autora *Iliady*, jest od niego późniejszy, nie możemy więc utożsamiać Homera ze ślepym pieśniarzem z Chios.

Kiedy jednak zaczynamy myśleć o epoce, w której żył Homer, legenda o jego ślepocie nabiera przejmującego sensu. Autor *Iliady* zapewne nie był ślepy, ale żył w świecie jeszcze ciemnym, barbarzyńskim. Grecja dopiero zaczynała się budzić po mrocznych wiekach zamętu spowodowanego powszechną wędrówką plemion. Warto obejrzeć na reprodukcjach zabytki sztuki greckiej z owego VIII wieku przed Chr. Nie zapowiadają one jeszcze w niczym późniejszego artyzmu greckiego. Są smutne i ubogie. Na cmentarzu dipylońskim w Atenach wykopano sporo naczyń pochodzących z tej epoki. Patrząc na ich malowidła, archeolodzy ze zdumieniem zadawali sobie pytanie, jak można pogodzić szarzyznę ówczesnej sztuki greckiej ze świetnością poetycką Homera. Wazy dipylońskie zdobione są nudnym stylem geometrycznym. Jesteśmy tu bardzo daleko od tej zachłanności w podglądaniu świata, która będzie cechowała późniejszych Greków. Jeśli na wazach pojawiają się postacie ludzi i zwierząt, są one dziwacznie odkształcone. W tym odkształceniu

jednak nie ma ani śladu baśniowej stylizacji, ani śladu fantazji. Wizerunki dipylońskie są po prostu niezdarne, schematyczne, drewniane. Malowane przez ludzi, którzy jeszcze nie potrafią swoimi pędzelkami „wymierzać sprawiedliwości widzialnemu światu".

Była to szarość przed świtem. Już nie tak długo pierwszy zagadkowy uśmiech miał oświecić wargi i oczy fascynujących posągów archaicznych; niedługo też miały wyłonić się na światło dzienne marmurowe świątynie greckie. Ale o tym nikt jeszcze nie wiedział w świecie Homera. Błąkały się tam okruchy jakiegoś innego życia, okruchy dziwnego przepychu. Były to jednak okruchy pochodzące właśnie z przeszłości. Błąkały się jakieś kunsztowne przedmioty, często poobtłukiwane albo nadgryzione przez ogień: diademy błyszczące klejnotami, pierścienie, rzeźbione spinki do włosów, naszyjniki, sztylety o rękojeściach inkrustowanych złotem i srebrem, wykonane taką sztuką, jakiej nie znali ludzie obecni. Homer zapewne brał w swoje dłonie te złociste drobiazgi, wpatrywał się w nie, ważył je w palcach. Były to przedmioty z rozbitych przed paroma wiekami skarbców achajskich. Lubili gromadzić takie klejnoty owi władcy dawnych — w czasach Homera przysypanych już ziemią i porośniętych trawą — zamków o kamiennych murach budowanych ponoć przez Cyklopów, Achajowie zakuci w spiżowe zbroje. Najpierw przez kilka wieków żyli oni w sąsiedztwie prastarej kultury kreteńskiej, czerpiąc z niej wiele dóbr, a potem podbili Kretę, i założyli własne wielkie państwo, sławne w całym świecie śródziemnomorskim; jeszcze później zaś i oni zostali zmiażdżeni kołami ciągle toczącej się historii, gdy żelazne miecze nowych najeźdźców, Dorów, okazały się silniejsze od spiżowych mieczów achajskich i gdy cała Grecja osunęła się w epokę barbarzyństwa.

W czasach Homera trwało żywe wspomnienie przeszłości achajskiej. Mówiły o niej wszystkie heroiczne legendy greckie, będące materią epopei, ulubionym tematem wszystkich wędrownych pieśniarzy. Kiedy jednak Homer pochylał się nad klejnotami z achajskich skarbców, słyszał z nich, niby z gadających muszli, jeszcze inną opowieść, której nie mógł dokładnie zrozumieć, opowieść o Krecie Minosa. Nie pamiętano o niej wówczas niczego konkretnego. Wszystkie szczegółowe wspomnienia o tym podwójnie zatopionym świecie — przygniecionym najazdem achajskim, a później doryckim — zmieszały się i pogmatwały wśród chaosu żelaznych wieków. Władca Minos pojawiał się w heroicznej legendzie greckiej raz jako król niezmiernie mądry i sprawiedliwy, odbywający częste narady z samym Zeusem, innym znów razem jako

tyran „snujący zgubne zamysły", ojciec potwornego Minotaura pół-człowieka, pół-byka. Dowiadując się o przeszłości z legend, Homer nie mógł wiedzieć tego, o czym nas pouczyła archeologia: że istniał niegdyś dziwny świat kultury kreteńskiej, odmienny zarówno od współczesnej Homerowi szarzyzny greckiej, jak i od twardego świata Achajów. Ale niektóre klejnoty i rzeźbione drobiazgi były tak delikatne, iż trudno było uwierzyć, żeby mogła je stworzyć społeczność wojowników zakutych w spiżowe pancerze. Homer, biorąc je w dłonie, myślał zapewne: „To jest zdziałane przez bogów, a nie przez ludzi". W *Iliadzie* opowie o wspaniałej zbroi swego głównego bohatera, Achillesa. Zbroja ozdobiona jest zachwycającymi wizerunkami codziennego życia; znajdzie się wśród nich i lekki pląs, w którym „chłopcy i prześliczne dziewczęta tańczą trzymając się za ręce". Któż to potrafił wyżłobić takie cuda w złocie, któż potrafił rylcem utrwalić wdzięk tańca? Oczywiście, że nie rzemieślnicy z wojennego obozu achajskiego. Homer powierza wykonanie zbroi Achillesa bogu Hefajstosowi. My dziś wiemy, że owa niezwykła sztuka, która zachwycała Homera, przyszła do Achajów z baśniowej, zatopionej przez historię Krety Minosa. Homer w swym szarym świecie widział daleką poświatę dawnej Krety, zorzę wieczorną za minionymi wiekami niby za wieloma łańcuchami ciemnych gór. Nie wiedział, skąd się wyłaniała, była dla niego poświatą boską, gdy z tęsknotą zaciskał w swych palcach kunsztowne klejnoty.

Sam nie umiał rzeźbić ani malować. Ale miał słowo, narzędzie poezji, ukształtowane przez wiele pokoleń pieśniarzy. Jedyny rodzaj artyzmu, jaki istniał w jego poszarzałym świecie, gdzie sztuki plastyczne jeszcze pozbawione były wzroku.

Nigdy nie zrekonstruujemy dokładnie dziejów poezji greckiej przed Homerem. Z całą pewnością jednak dzieje te były długie i bogate. Inaczej nie można by zrozumieć doskonałości techniki poetyckiej w epopejach Homera. Jest rzeczą bardzo ciekawą, że niektóre charakterystyczne cechy Homerowej poezji, jak na przykład formuła inwokacji umieszczanej na początku poematu, epiczne porównania i tak zwane „stałe epitety" określające bohaterów, są bardzo bliskie dworskiej epice Hetytów, sąsiedniego ludu indoeuropejskiego, zapisanej na tabliczkach glinianych w XIV i XIII wieku przed Chr. Można z tego wyciągnąć wniosek, że grecka poezja heroiczna sięga swymi korzeniami do epoki potęgi Achajów; że formingi pieśniarzy dźwięczały już w achajskich zamkach o cyklopowych murach, sławiąc męstwo i przepych władców, tak samo jak opiewano chwałę zwycięstw w fortecach Hetytów w Azji

Mniejszej. Potem, wśród ogólnego zniszczenia i zamętu wędrówki plemion ta jedyna tradycja kulturalna została przechowana.

Miał więc Homer tylko poezję, tylko słowami układanymi w roziskrzone wiersze mógł się przedzierać do tajemnicy świata i życia. Poezja była dla niego zapewne tym, czym jest lampa w mroku. Tylko ona otwierała mu drogę do piękności świata. To nam tłumaczy niezwykłą intensywność poezji Homera. W swych epopejach powie nieraz przez usta bohaterów, że Zeus zsyła na ludzi cierpienia, aby o nich powstała pieśń dla przyszłych pokoleń. Aforyzm ten może się nam wydawać okrutny (albo przynajmniej zbieżny z *fin-de-siècle*'ową teorią o sztuce ważniejszej od życia), dopóki nie uświadomimy sobie, czym musiała być dla Homera poezja.

Zygmunt Kubiak

LISTY DO REDAKCJI

Na temat artykułu Marii Garnysz w numerze 85—86 „Znaku" pt. „Propozycja katolicka"? *otrzymaliśmy listy, z których zamieszczamy zasadnicze fragmenty:*

»Cała tradycja scholastyczna oceniana jest zresztą przez większość protestantów negatywnie. Uważają oni, że jej sztuczne struktury racjonalistyczne i legalistyczne stanowią rodzaj zapory między człowiekiem a Bogiem, przyćmiewając i zniekształcając to, co jest istotą religii: więź osobistą stworzenia ze Stwórcą i wewnętrzny imperatyw osobistej inspiracji. Nie jest to już dzisiaj zresztą sposób myślenia wyłącznie protestancki: podobny kierunek mają niektóre bardzo cenne nurty europejskiej odnowy katolicyzmu«.

A więc, zdaniem Autorki, może być kierunek »odnowy katolicyzmu«, oceniający całą tradycję scholastyczną negatywnie. Ponieważ zaś w szeregu nowszych encyklik papieskich — począwszy choćby od *Aeterni Patris* Leona XIII — cała tradycja scholastyczna jest oceniana pozytywnie i zalecana wszystkim myślącym katolikom do naśladowania, więc negatywna jej ocena pociąga z koniecznością negatywną ocenę wszystkich tych encyklik. Czyli że te »bardzo cenne nurty europejskiej odnowy katolicyzmu« są aż tak podobne do protestantyzmu, że nawet negują autorytatywne zalecenia papieży.

Zdanie zaś o »strukturach racjonalistycznych i legalistycznych« oraz o »wewnętrznym imperatywie osobistej inspiracji« jest doskonałym streszczeniem protestanckiego subiektywizmu i irracjonalizmu, tak typowego dla rojowiska sekt protestanckich. Jeżeli jednak to ma być sposób myślenia owych »nurtów odnowy katolicyzmu«, to chyba jest »bardzo cenny« — ale dla protestantów i dla tych, którzy mają na celu rozsadzanie jedności doktrynalnej i moralnej katolików..."

Jan Franciszek Drewnowski

*

...„Artykuł Marii Garnysz „Propozycja katolicka" porusza między innymi bardzo ważną sprawę stosunku współczesnych myślicieli katolickich i protestanckich do różnorodnych tradycji filozoficznych i teologicznych. Sprawa to ważna — bo jeśli propozycje mają być propozycjami godnymi uwagi — muszą być niepowierzchowne i udokumentowane. Jak to więc jest z tą scholastyką? Czy dorobek jej

może na coś się przydać, czy też jest balastem ciążącym myśli chrześcijańskiej? — Ocena tradycji scholastycznej nie jest sprawą prostą, jak w ogóle ocena każdej tradycji. Tradycje to twory wielowarstwowe i nic nie gwarantuje ich wewnętrznej spójności, mogą one nawet zawierać elementy między sobą sprzeczne. Jakakolwiek ocena całości tradycji — pozytywna czy negatywna — jest posunięciem co najmniej ryzykownym. Oceniać można i trzeba elementy tradycji, należące do niej różne konkretne tendencje, prądy i postawy. Jeśli nie chcemy stwarzać świata od początku, musimy wybierać, co warto kontynuować, do czego można, w sposób mniej lub więcej twórczy, nawiązywać.

Tradycja określona, bardzo zresztą nieprecyzyjnie, jako scholastyczna, nie jest też czymś jednolitym. Jak można się przekonać chociażby czytając podręcznik *Historii filozofii* Wł. Tatarkiewicza — tomizm nie jest jej nurtem jedynym ani nawet, w sensie historycznym, nurtem tak dominującym, aby się w niej stale i bezwzględnie wybijał na czoło. Jest w scholastyce silny nurt augustyński, są wielkie syntezy nietomistyczne — jak Dunsa Szkota czy choćby Ockhama. Nie mówiąc już o tym, że istniała też szkoła filozoficzna zwana scholastyką protestancką. Nie wszystkie te style myślenia (tak, trzeba tu mówić o odrębnych stylach w ramach chronologicznie pojętej scholastyki) cechuje etyczny legalizm, przeciw któremu buntuje się i myśl protestancka, i w wielkiej mierze także myśl katolicka. — Sądzę też, że o ile pewien racjonalizm (ograniczony) jest jakoś charakterystyczny dla najszerzej pojętego tomizmu, który także, nawet w oryginalnym wydaniu swego twórcy nie jest systemem ostatecznie wykończonym i bezwzględnie jednolitym — to legalizm etyczny występuje tylko w pewnych, i to dość nieszczęśliwych interpretacjach tomizmu, interpretacjach wąskich, pozbawionych szerokiego metafizycznego oddechu. Odważę się powiedzieć, że jest on skutkiem nie czytania tekstów św. Tomasza, albo czytania tekstów dotyczących wprost samej teologii moralnej, w oderwaniu od traktatu o człowieku — i przede wszystkim w oderwaniu od kwestii dotyczących natury i charakteru ludzkiego poznania. Gdy zrozumiemy, że poznanie filozoficzne nie jest właściwie poznaniem jednoznacznym, skoro na każdym kroku operuje analogią — nie będziemy mogli sądzić, że prawo naturalne — jakkolwiek poznawalne i obowiązujące — jest czymś podobnym do kodeksów tworzonych przez prawników, że jest jakimś kanonem sztywnych zasad, z których można by logicznie dedukować co dziś, teraz i zawsze należy konkretnie czynić. Samo pojęcie prawa naturalnego jest też pojęciem analogicznym. Od strony obiektywnej prawo naturalne utożsamia się z wewnętrznym porządkiem rzeczywistości, z jej hierarchiczną strukturą, do pewnego

tylko stopnia poznawalną. Subiektywnie — prawo naturalne zawarte jest w treści sumienia ukształtowanej przez rzeczywistość. W pewnym sensie prawa naturalnego nie można skodyfikować — to znaczy jego kodyfikacje teoretyczne są możliwe, ale nie mają one za sobą autorytetu, który przysługuje rzeczywistości jako takiej, a nie jej teoretycznym wyabstrahowanym ujęciom. Prawo naturalne żyje w sumieniu i tam zachowuje całą swoją siłę i moc obowiązującą, nie będąc czymś wobec człowieka zewnętrznym.

W interpretacji tomizmu, która bierze pod uwagę analogiczność poznania, jest więc miejsce na jakąś formę „osobistej inspiracji", na realne konflikty i poszukiwania etyczne, i na krytykę poglądów trywializujących sens, treść i nawet pojęcie prawa naturalnego. Z tego punktu widzenia i bardzo ortodoksyjni tomiści mogą w wielu punktach przyznać rację krytykom odrzucającym naiwne pojęcie prawa naturalnego. Trudno wyciągać autorytatywne wnioski w ogóle, a cóż dopiero na podstawie cudzej relacji — ale wydaje mi się, że omawiana przez Marię Garnysz „propozycja katolicka" w ujęciu ks. Murray'a operuje takim właśnie nieco naiwnym i uproszczonym pojęciem prawa naturalnego. Sądzę, że myśl katolicką i w ogóle chrześcijańską stać na propozycje głębsze, i że można by się na nie zdobyć, wcale nie odrzucając „całej tradycji scholastycznej", lecz we właściwy, krytyczny sposób ją wykorzystując. Co więcej: widzę przykłady tego rodzaju odważnych usiłowań. Encykliki papieskie zalecają studiowanie i nauczanie filozofii w duchu św. Tomasza. Nie godzę się, aby duch ten istotnie miał być upiorem etycznego legalizmu, czy też ciasnego przyczynkarstwa i komentatorstwa, nie ważącego się na samodzielne poszukiwania myślowe. Dzieło św. Tomasza jest wybitnym przykładem, jak można tradycję interpretować twórczo, nie tyle troszcząc się o historyczną wierność poglądom poprzedników, co o wykorzystanie, o podniesienie wszystkich elementów prawdy zawartych w tym, co powiedziano przed nami, w całej rozległej tradycji. Takiej postawy należałoby życzyć wszystkim obrońcom, odnowicielom a także i adwersarzom tomizmu".

L.S.
(nazwisko i adres znane redakcji)

Nota Redakcji: W numerze niniejszym zamieściliśmy dwa artykuły szczególnie naszym zdaniem interesujące z punktu widzenia twórczej odnowy myśli tomistycznej: Są to prace S. Zofii Józefy Zdybickiej, *Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga* i Josepha Piepera, *Prawda i niepoznawalność (Element negatywny w filozofii św. Tomasza)*.

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KONFRONTACJE

Spotkanie warszawskie, IV. 1961 r.

W dniach 7—9 kwietnia br. odbyło się w Klubie Inteligencji Katolickiej w Warszawie drugie z kolei spotkanie filozoficzne. Poprzednie zebranie tego typu, które miało miejsce w ubiegłym roku, poświęcone było zagadnieniom struktury, przedmiotu i metody filozofii (por. „Znak" nr 77). Tegorocznym tematem obrad były sprawy etyki, konkretnie problem uzasadnienia ocen i norm moralnych. Uczestniczyli w spotkaniu przedstawiciele środowisk filozoficznych Warszawy, Krakowa i Lublina. Dużo i długo rozprawiano podczas pięciu kilkugodzinnych posiedzeń, wygłoszono także 7 referatów, ale o co właściwie chodziło — streścić nie łatwo. Dyskusje raz po raz wekslowały na boczne tory, przedłużając się w kuluarowe debaty w ścisłym gronie czy gronach zainteresowanych. Był jednak w tym wszystkim, co mówiono, jakiś problem główny. Patrząc z pewnej perspektywy można ten problem wydobyć, podkreślić w wypowiedziach i referatach to, co zmierzało do jego rozwiązania. Sądzę, że warto to zrobić, choćby kosztem pewnych nieuniknionych opuszczeń i uproszczeń.

Wychodząc z różnych stron — od własnych przeżyć moralnych i od tez systemów filozoficznych uczestnicy zjazdu zmierzali bardziej lub mniej świadomie do sprecyzowania odpowiedzi na pytanie: jaki jest w istocie charakter i specyfika tego, co etyczne. Jak się tę specyfikę teoretycznie ujmuje i jak się ją przeżywa.

Istnienie jej nie było raczej kwestionowane. Wszyscy zgadzali się, że przeżycia wartości etycznych nie sprowadzają się bez reszty do żadnych innych, że mają w sobie coś, co czyni je jedynymi w swoim rodzaju. Podobnie i twierdzenia normatywne, wyrażające powinność realizowania wartości etycznych, są czymś tak różnym od twierdzeń opisowych, że te dwie kategorie twierdzeń nie mogą być połączone między sobą związkami wynikania w ten sposób, aby konsekwencjami logicznymi opisów były normy. Trzeba by tu posłużyć się przykładem, ale to rzecz trudna — liczne przymiotniki języka potocznego bywają

rozumiane i w sensie opisowym, i w innym jeszcze, który — chcąc uniknąć wdawania się w terminologię techniczną etyki czy metaetyki — nazwałabym tutaj sensem powinnościowym. Z powodu tej dwuznaczności nie zawsze jest jasne, czy mamy do czynienia z opisem czy z normą (dla uproszczenia pomijam tu sprawę stosunku opis-ocena). Np. słowo „pożyteczny" bywa rozumiane i opisowo, i „powinnościowo".

W pierwszej interpretacji (opisowej) powiedzenie, że dany czyn — np. sadzenie drzew — jest pożyteczny, znaczy tylko tyle, że prowadzi on do jakiegoś celu, np. do zmiany klimatu. W drugiej interpretacji (powinnościowej) jest już coś więcej; cel tego czynu jest przyjęty, zaakceptowany, chcemy go zdobyć. Wtedy określenie „sadzenie drzew jest pożyteczne" obok opisu zawiera też normę: „trzeba, należy, powinno się sadzić drzewa". Ze zdania „sadzenie drzew jest pożyteczne", rozumianego opisowo, nie wynika norma „należy sadzić drzewa", jeśli nie założy się jako drugiej przesłanki — bardziej ogólnej normy „należy czynić to, co pożyteczne", lub podobnej. Widać to wyraźniej, jeśli wyobrazimy sobie taką sytuację, że ktoś nie życzy sobie zaistnienia stanu rzeczy, do którego sadzenie drzew prowadzi. Wtedy nie będzie sądzić, że drzewa trzeba sadzić, choćby przyznawał, że jest to czynność pożyteczna, jeśli ktoś życzy sobie zmiany klimatu.

Te same zastrzeżenia odnoszą się i do przymiotników, przy pomocy których wyrażamy oceny i normy etyczne, takich jak „dobry", „uczciwy", „szlachetny". I one są przynajmniej dwuznaczne i bywają używane raz w sensie opisowym, drugi raz w sensie powinnościowym. Ze stwierdzenia „szlachetnie jest pomagać słabszym" (rozumianego opisowo) nie wynika norma „powinno się pomagać słabszym". Aby ją wydedukować, potrzebna jest druga przesłanka, i to o charakterze normy: „powinno się postępować szlachetnie". Choć zgadzamy się, że między opisami a normami nie ma wynikania logicznego — to jednak wydaje się, że normy i opisy są ze sobą powiązane, że istnieje swoista relacja między twierdzeniem: „Dany czyn wywoła takie skutki, posiada takie właściwości, jest jedynym środkiem prowadzącym do takiego celu" a twierdzeniem „Dany czyn powinien być wykonany, jest dobry (w sensie powinnościowym)".

Jednym z zasadniczych przedmiotów dyskusji na spotkaniu był właśnie charakter i natura tej relacji. Jej to istotnie dotyczy problem uzasadnienia ocen i norm. Zdaje się on zawierać dwa pytania: 1 — czy i jak uzasadniamy normy i oceny w obrębie etyki czy w ogóle filozofii rozumianej jako dziedzina poznania, ujęta w pewien system twierdzeń?; 2 — czy i jakie elementy poznawcze w naszej psychice wywołują i określają poczucie powinności wykonywania pewnych czynów, a zaniechania innych?

Wyodrębniając te dwa pytania staram się jakoś uporządkować materiał zawarty w referatach, a zwłaszcza w licznych głosach dyskusyjnych. Tam na ogół te dwa tematy nie były wyodrębniane, co prowadziło do nieporozumień.

Najpierw zajmiemy się pytaniem pierwszym — o uzasadnienie norm na gruncie teorii.

„Normy są uzasadnione" — „normy nie są i nie mogą być uzasadniane". Sens tych zdań zależy przede wszystkim od sposobu rozumienia terminu „uzasadnienie". Czy rozumieć będziemy przez nie tylko proces rozumowania, logicznego wyprowadzania jednych tez z drugich już wcześniej przyjętych? Czy uzasadnieniem jest także ogląd, dostrzeżenie czegoś w samej rzeczywistości? Czy wreszcie uzasadnieniem jest także fakt wewnętrznego przeżycia?

Jeśliby uzasadnienie rozumieć w pierwszym, wąskim znaczeniu — trzeba by przyjąć, że przynajmniej jedna norma pierwsza jest nieuzasadniona, skoro sądzimy, że nie ma logicznego wynikania norm z samych opisów. Warto tu zaznaczyć tytułem wyjaśnienia, że przy tym rozumieniu uzasadnienia każdy system musi zawierać pewne twierdzenia nieuzasadnione, przyjęte jako postulaty, czy wzięte z innych systemów.

Przy szerszym rozumieniu uzasadnienia normy pierwsze mogłyby być uzasadnione w jakiś inny poza-logiczny sposób, nie na drodze rozumowania, lecz np. przez dostrzeżenie ich swoistej oczywistości. Większość uczestników spotkania przychylała się chyba do zdania, że normy etyczne nie są czysto arbitralne, nie przyjmuje się ich na zasadzie „takie są moje obyczaje". Aby obowiązywały, nie jest też konieczna ani presja, ani umowa społeczna.

Skoro tak, to trzeba szukać fundamentu, bazy, gleby, gruntu, z których tak czy inaczej wyrastają normy, choć nie są z nich wydedukowane.

Wiele wypowiedzi dyskusyjnych dotykało tej sprawy. Odniosłam wrażenie, że zarysowały się trzy główne stanowiska.

Pierwsze dość wyraźnie zaznaczone w tym, co mówili ks. bp Karol Wojtyła, dr Stróżewski, mgr Stanowski — sprowadza się do przekonania, że normy mają swoje odpowiedniki w twierdzeniach opisowych, z których można je wyprowadzić, jeśli przyjmiemy przynajmniej jedną normę pierwszą jako przesłankę rozumowania.

Metafizyka daje nam obraz świata nie chaotyczny, lecz uporządkowany, już jakoś zhierarchizowany. Ten właśnie obraz świata stanowi obiektywną podstawę dla etyki, chociaż system etyczny nie jest logiczną konsekwencją samego tylko systemu metafizycznego, lecz ma swoje własne zdania pierwsze. Istnieje filozoficzne poznanie natury człowieka i świata, określające rolę człowieka w całości kosmosu, do którego należy, jego cel, a tym samym i ogólne zasady postępowania. Jeśli

człowiek tę rolę akceptuje — rodzi się powinność podporządkowania się poznanym zasadom. Źródłem jej jest afirmacja celu, uznanie go za pożądany, za własny, chcenie go — a więc akt woli. Wyrazem i konsekwencją afirmacji celu jest przyjęcie normy, lub zespołu norm regulujących działania prowadzące do tego celu. Propozycję takiego zespołu norm, powiązanego z egzystencjalnie zinterpretowaną metafizyką i aksjologią tomizmu referował na zjeździe dr Stróżewski[1].

W dyskusji nad referatem dra Stróżewskiego poruszono jeszcze raz zagadnienie charakteru przeżycia, które określiliśmy terminem „powinność". To słowo ma wiele znaczeń. W interpretacji kantowskiej powinność jest ostro przeciwstawiona spontanicznym dążeniom i chceniom. Jest w niej jakiś element wewnętrznego przymusu. Człowiek nakazuje sobie czynić to, co powinien, a nie po prostu chce to czynić. Wydaje się, że przynajmniej większość ludzi w normalnych warunkach nie potrzebuje zmuszać się do istnienia — oni po prostu chcą istnieć. Etyka afirmacji nie jest etyką wewnętrznego przymusu, lecz etyką miłości, upodobania w dobru, które chce się realizować. Ten impuls, siłę pociągającą dobra, nazywamy tutaj powinnością. Prawdą jest, że do wielu czynów dobrych musimy się z wysiłkiem naginać, ale czy (abstrahując na razie od teologicznych wyjaśnień tego faktu) nie można go wytłumaczyć tym, że każde działanie skończone nie realizuje pełni dobra i można je oceniać właśnie ze względu na tę niepełność, a nie na pozytywną treść, a wtedy powstają trudności i opory. Etyka afirmacji proponuje oglądanie świata od strony istnienia — a nie od strony braku, stąd jej podstawowy, choć nie naiwny optymizm.

Referat dra Stróżewskiego, interesujący i cenny, był jednak zaledwie szkicem. Nic dziwnego, że w dyskusji podniesiono wiele trudności i niejasności tej koncepcji. W jakim sensie można np. mówić o hierarchii istnienia nie odwołując się do wartościowania — a jeśli wprowadzić do metafizyki wartościowanie, to na jakiej zasadzie? Czy metafizyka wartościująca będzie jeszcze metafizyką? Niewątpliwie warto do tych spraw jeszcze wrócić w dalszych dyskusjach.

Drugie stanowisko w kwestii uzasadnienia ocen i norm zostało sprecyzowane w referacie Jana Szewczyka (Kraków). Różni się to stanowisko od poprzedniego poglądem na tok uzasadniania ocen i norm. Nawiązując do terminologii i dzieł Ingardena autor referatu twierdził, że wartości etyczne dane są nam w specyficznych przeżyciach — doświadczamy ich. Oceny, a za nimi i normy ściśle etyczne są sprawdzalne przez odwołanie się do doświadczenia wartości, własnego lub przekazanego drogą poprawnego i wyczerpującego opisu. Normy etyczne — to wymogi sta-

---

1 Tekst referatu dra Stróżewskiego, w nowej poszerzonej redakcji zamieszczamy w niniejszym numerze.

wiane człowiekowi przez jego własną wartość. Są one uzasadnione wprost, są dane w doświadczeniu tej wartości. Obok takich norm spotykamy też normy, które Szewczyk nazywa moralnymi. Są to normy narzucone człowiekowi przez społeczeństwo, do którego należy, obowiązujące w związku i ze względu na pełnioną przez człowieka rolę społeczną. Te normy nie są już tak niewątpliwe, jak normy etyczne. Uzasadnia się je na drodze rozumowania, np. wykazując jednostce, że bez świadczeń społeczeństwa istnieć nie może i że podporządkowanie się określonym normom moralnym jest konieczne, aby całość, od której jednostka w swym istnieniu zależy, mogła działać sprawnie. Oczywiście, różne elementy rozumowania tego typu mogą w konkretnych wypadkach być podane w wątpliwość. Można np. nie zgodzić się, że dla dobra danej społeczności konieczne jest bezwzględne posłuszeństwo nakazom władzy. Autor postuluje prymat ocen i norm ściśle etycznych nad moralnymi. Uważa je za mocniej uzasadnione i bezwzględnie obowiązujące, podczas gdy normy moralne są w pewien sposób zrelatywizowane do sytuacji.

Trzecie stanowisko, najbardziej skrajne, reprezentowane było przez doc. Grzegorczyka. Nie jest możliwe ani potrzebne filozoficzne uzasadnianie norm i ocen. Przeżycia etyczne są niezależne od spekulacji światopoglądowych i filozoficznych. Etyka to w istocie uporządkowany i syntetyczny opis własnych ocen, przedstawiany w celu inspirowania innych osób. Zadaniem takiej twórczości etycznej jest swoista agitacja na rzecz wrażliwości moralnej, a nie budowanie systemu naukowego. Takiego systemu nie można zbudować, bo pomiędzy różnymi normami nie ma związków wynikania. Jeśli coś się da w etyce wydedukować — to będą to twierdzenia nieciekawe, banalne w swej oczywistości. Do twierdzeń ważnych, mających znaczenie dla życia, dochodzi się inaczej — za każdym razem twórczo dokonując nowego aktu intuicji. Agitacja etyczna jest sprawą bardzo doniosłą i może być robiona uczciwie, z poczuciem odpowiedzialności. Pewne ogólne tło światopoglądowe i filozoficzne może być dla niej przydatne. Do tego tła Grzegorczyk zgadza się zaliczyć niektóre tradycyjne uzasadnienia moralności, analizy natury ludzkiej itp. — o ile mają one charakter empiryczny.

Związek między tak pojętą etyką a twierdzeniami filozofii jest, jak sądzę, jedynie luźnym stosunkiem motywacji psychologicznej. Filozofia znajduje się na jednej płaszczyźnie z innymi czynnikami motywującymi oceny, takimi jak utajone kompleksy, czy nawet ból zęba. Nie istnieje problem dwóch nauk, czy dwóch części systemu filozoficznego — pozostaje tylko problem różnego typu treści psychicznych i ich wzajemnego oddziaływania, problem: jak wiedzenie różnych rzeczy, przeżywanie ich treści wpływa na uznawanie norm i ocenianie.

Tak dochodzimy do drugiego problemu postawionego na wstępie tego sprawozdania: jak w ocenianiu współdziałają czynniki poznawcze, przekonania i czynniki wolitywne, decyzje i chcenia. Jest to problem nie mniej ciekawy, jak problem stosunku etyki do metafizyki, choć różny od niego. Można dostrzec bezpośredni związek czy związki między tymi problemami — rozwiązania rzutują na siebie i posiadają wspólną bazę ogólnofilozoficzną. Może właśnie dlatego mówienie na te dwa tematy było tak splątane ze sobą w dyskusji ze szkodą dla jasności i precyzji wypowiedzi. Pomimo istniejących analogii nie wszystko, co można z sensem mówić o przebiegu psychicznych czynności wartościowania i decyzji — można także orzekać o systemach filozoficznych czy ich elementach. To chyba oczywiste.

Problem nr 2 warszawskiej dyskusji można, jak sądzę, zaraz na wstępie sformułować w terminologii bardziej tradycyjnej jako problem sumienia.

Jak pojmujemy działanie sumienia? Czy i w jakim sensie jest sumienie ostateczną instancją oceny etycznej? W jakim sensie sumienie jest niezależne, a w jakim podporządkowane innym czynnikom osobowości, a nawet zewnętrznym autorytetom? Wypowiedź ks. prof. Olejnika, referująca krytycznie poglądy T. Kotarbińskiego, jego etykę sumienia, była dobrym wstępem do dyskusji bardzo ożywionej i bogatej (także w interesujące dygresje, które trudno tu z braku miejsca omawiać). Do sprawy sumienia powracano zresztą kilkakrotnie, także między innymi podczas tradycyjnej rozmowy przy czarnej kawie. Nie łatwo te wszystkie wypowiedzi podsumować — zresztą dyskusja nie została zakończona, powinna być kontynuowana.

Rezultaty byłyby na pewno interesujące, choćby ze względu na to, jak bardzo potrzebne i na czasie są wszelkie próby zestawiania problematyki tradycyjnej z osobistymi syntezami filozoficzno-światopoglądowymi. Doktryna sumienia jest w tomistycznej etyce szeroko rozbudowana, jest precyzyjna i wnikliwa, godzi ze sobą wolność i prawo, autonomię i autorytet — a jednak, jak trudno ją pokazać ludziom, dla których tradycyjna terminologia jest obca, a co więcej obcy jest także i punkt widzenia, tak mocno zaakcentowany w tradycyjnych ujęciach etyki, gdzie człowieka i jego sprawy ogląda się z pewnego dystansu, obiektywnie, wnikając wprawdzie do wnętrza głęboko, ale od zewnątrz. Ten ogląd powinien być uzupełniony innym: teoria sumienia musi wyraźniej odwołać się do doświadczenia sumienia. Trzeba to doświadczenie rozwijać i wzbogacać i trzeba je analizować nie tylko od strony psychologicznej, lecz właśnie jako swoiste doświadczenie etyczne, w powiązaniu z problematyką etyki.

Czego można szukać w doświadczeniu sumienia?

Jedni, jak Kotarbiński, szukają w nim treści norm, szukają odpowiedzi na pytanie, co jest godne człowieka. Lecz jest faktem, że różni ludzie zgodnie ze swym sumieniem wydają różne oceny. Które sumienie wybrać jako wzorcowe? Na jakiej podstawie właśnie to a nie inne? Wydaje się, że w tej sprawie samo sumienie nie wystarcza. Może nawet wolno powiedzieć więcej — przypuszczam, że analiza doświadczenia sumienia może wykazać niewystarczalność sumienia jako źródła norm, przynajmniej norm jakoś racjonalnie uzasadnionych.

Natomiast można chyba szukać w doświadczeniu sumienia samego faktu istnienia norm, jaka by ich treść nie była. Można badać proces akceptowania norm, kształtowania się sumienia. Można w nim zaobserwować przejście od teoretycznego poznania rzeczy i osób, ich właściwości, możliwych skutków różnych sposobów postępowania z nimi, do wydania ocen i uznania norm. Jak to wszystko, skoro zostanie przetrawione, przyjęte, objęte afirmacją, staje się treścią sumienia i determinuje jego działanie, jego oceny. Oceny w swoisty sposób ostateczne — bo nie mogą być inne, dopóki sumienie ma taką właśnie treść. Decyzje sumienia mogą być zmienione tylko przez zmianę treści formującej sumienie, przez zmianę sumienia. Sumienie jest ostateczną instancją oceny od strony subiektywnej, ale nie jest jakimś absolutem sztywnym i niezmiennym. Ono nigdy nie ma ostatecznego kształtu, podlega wciąż nowym wpływom. Różne mogą być koncepcje oddziaływania na sumienie. Wszyscy zgadzają się, że każdy nacisk z zewnątrz, prowadzący do czynów sprzecznych z decyzjami sumienia, jest nieetyczny. Lecz jak ocenić próby wpływania na sumienie, kształtowania sumienia?

Jeśli nie jest ono jakimś wrodzonym automatem, to musi być kształtowane. Czy zdać się w tym procesie na przypadek? Na jakiś fikcyjny samorzutny rozwój?

W wypowiedziach dyskusyjnych zarysowały się dwie propozycje:

1. Właściwą i odpowiednią jest zawarta w idei agitacji etycznej metoda pobudzania do określonych decyzji i ocen przez pokazywanie własnych przeżyć związanych z podobnymi sytuacjami i zespołami wartości.

Może trochę upraszczam, ale wydaje mi się, że ta metoda, stosowana jako jedyna i wyłączna, prowadziłaby w praktyce nie do rozbudzenia osobistej wrażliwości etycznej, lecz raczej do naśladownictwa, a nawet do pewnego infantylizmu w tej dziedzinie. Wzorowanie się na innych nie jest przejawem dojrzałości moralnej. Nie jest też chyba roztropnie wydawać większość ludzkości na łup „presji ekspresji", jak dobrze to ktoś określił w dyskusji.

2. Na sumienie można i trzeba oddziaływać poprzez intelekt. I ta metoda wymaga wsparcia i współdziałania innych metod; zgadzam się,

że wartości trzeba także przeżywać, aby chcieć o nich myśleć. Ekspresja ma swoją rolę w przekazywaniu doświadczeń wartości, ale nie może być wszystkim. Świat wyglądałby lepiej, gdyby rzetelne myślenie było częściej stcsowane w sprawach etyki i wychowania. Aż wstyd powtarzać rzecz tak banalną. A jednak w praktyce wychowanie, kształtowanie sumienia polega zwykle na pobudzaniu do naśladowania, raczej na agitacji niż na logicznej argumentacji. Oczywiście nie można tej argumentacji nadużywać jako narzędzia zewnętrznego nacisku. Są granice jej zastosowań. Konkretne sytuacje są bogate i niepowtarzalne — zawsze wybieramy z nich jakieś elementy jako podstawę oceny, co należy czynić. Nie zawsze w tej samej nawet sytuacji widzimy to samo. Gdy proponujemy oparcie wychowania etycznego na myśleniu — proponujemy istotnie samowychowanie. Chcemy pokazywać, jak można własne sumienie kształtować uzgadniając jego treść z jak najbogatszym poznaniem teoretycznym różnych dóbr i ich wzajemnych związków.

To byłyby w nieuniknionym skrócie wnioski z dyskusji o sumieniu. Nie mają one charakteru wniosków przyjętych przez ogół uczestników spotkania. To już raczej osobiste refleksje z pewnej, już kilkumiesięcznej perspektywy.

Na zakończenie trzeba jeszcze spróbować jakoś ocenić dorobek spotkania.

Myślę, że bardzo trafnie określił jego charakter jeden z uczestników, mówiąc w podsumowaniu, że było to coś pośredniego między sesją naukową a godziną szczerości. Obok prób referowania poglądów mniej lub więcej naukowych były też i wypowiedzi bardzo osobiste, wypowiedzi-wyznania: „jak widzę, w jakich kontekstach przeżywam wartości i nakazy etyczne". Być może dlatego właśnie dorobek spotkania jest dwoisty, trudny do określenia, choć niewątpliwy. Po pierwsze trzeba przyznać, że miało ono pewną wartość jako okazja do wymiany poglądów naukowych i może się przyczynić do rozwoju dociekań nad pewnymi problemami etycznymi, choćby pokazując ich palącą aktualność. Żywy kontakt z przedstawicielami różnych stylów myślenia jest zawsze pożyteczny, o ile dokonuje się tak, jak tym razem w Warszawie, w atmosferze szczerego, otwartego poszukiwania prawdy.

Sprawy etyczne mają to do siebie, że zarazem i łatwiej, i trudniej dogadać się z bliźnimi w tych sprawach niż w innych. Łatwiej — bo zachowany jest bliski kontakt z rzeczywistością przeżywaną przez każdego w sposób ostatecznie podobny, bo uwarunkowany naturą ludzką i wspólnym tłem chrześcijańskiej w swym korzeniu kultury moralnej. Trudniej — bo konkretne zaangażowania, postawy i kompleksy nieraz uodporniają człowieka na wszelką argumentację. Im bliżej konkretu — tym porozumienie trudniejsze.

Na płaszczyźnie teoretycznej pewne porozumienie, ograniczone oczywiście różnorodnością punktów wyjścia, raczej zaistniało. Choć dotyczy spraw prostych — jest jednak cenne. Wszyscy chyba dyskutanci zgodzili się np., że nie ma logicznego przejścia pomiędzy porządkiem opisowym a normatywnym, a pewien związek psychologiczny można jednak stwierdzić.

Ważniejszy od teoretycznego jest moim zdaniem „praktyczny" dorobek spotkania, nie pozbawiony jednak znaczenia dla nauki. Jeśli doświadczenie moralności, doświadczenie faktu, jak człowiek wartości przeżywa, jest bazą etyki — to spotkanie bardzo wydatnie przyczynić się mogło do rozszerzenia i wzbogacenia tej bazy. Tu decydujące znaczenie miały te fragmenty dyskusji, w których wypowiadający się przeciwstawiali sobie nie poglądy, lecz przeżycia. Nie tylko do tego sprowadza się jednak praktyczna korzyść płynąca z uczestniczenia w spotkaniu. Cennym osiągnięciem jest także poczucie wzajemnej bliskości, którego podstawą jest afirmacja tych samych, ludzkich, humanistycznych wartości, choćby jej uzasadnienia były różne. Wspólnota uzasadnień jest głębsza, istotniejsza, daje podstawy trwalszym więziom — lecz i wspólnota konkretnych ocen jest nie do pogardzenia. A już na pewno bardzo cenna jest wspólnota poszukiwań. Aby ją osiągnąć, nie jest potrzebne zacieranie odrębności poglądów, przysłanianie prawdy czy mglisty konformizm. Wystarczy uczciwość i odwaga. Chciałoby się dodać — „to niewiele, a jednak to wszystko".

Halina Bortnowska

KAROL GUSTAW JUNG
1875—1961

Mało popularny w Polsce, stał się K. G. Jung w niektórych krajach, zwłaszcza zachodnioeuropejskich, niemal prorokiem. Interesują się jego doktryną nie tylko lekarze i psychologowie, ale także badacze kultur, przedstawiciele nauk przyrodniczych i humanistycznych, nawet teologowie. Szereg doktoratów honorowych nadały Jungowi uniwersytety w Europie, Ameryce i w Indiach.

K. G. Jung urodził się 26 lipca 1875 r. w Kesswil, kanton Thurgau w Szwajcarii. Jednakże niemal całe życie spędził on w Bazylei, rodzinnym mieście matki. Natomiast dziadek K. G. Junga przybył do Szwajcarii z Niemiec, obejmując w 1822 r. katedrę chirurgii uniwersytetu bazylejskiego. Ojciec K. G. Junga był protestanckim pastorem. K. G. Jung jakoby liczył śród swych przodków tyluż lekarzy co du-

chownych; niewątpliwie wpłynęło to na ukształtowanie się jego osobowości.

W r. 1900 K. G. Jung ukończył studia lekarskie w Bazylei, po czym aż do 1909 r. pracował w zurychskim kantonalnym szpitalu dla psychicznie chorych i w klinice psychiatrycznej Burghölzi, którą kierował wówczas Eugeniusz Bleuler. W tym okresie jeden semestr spędził on w Salpetrière pod Paryżem u Pierre Janeta. W 1905 r. K. G. Jung habilituje się jako docent psychiatrii uniwersytetu w Zurychu. Po kilku latach porzuca jednak stanowisko uniwersyteckie i odtąd niemal wyłącznie zajmuje się praktyką prywatną i publikacją licznych dzieł.

W 1903 r. K. G. Jung żeni się z Emmą Rauschenbach, która aż do swej śmierci w 1955 r. była jego współpracowniczką.

Z okresu pobytu K. G. Junga w Burghölzi pochodzi szereg rozpraw naukowych, a przede wszystkim praca o eksperymencie kojarzeniowym, która przyniosła Jungowi uznanie na całym świecie, liczne zaproszenia do wygłaszania odczytów i doktorat honorowy uniwersytetu w Massachusetts. W tym czasie K. G. Jung także współpracował z E. Bleulerem nad jego koncepcją schizofrenii.

Mając 32 lata, zetknął się K. G. Jung z Freudem i żywo zainteresował się psychoanalizą. Następuje okres wzajemnych wpływów tych dwu wielkich uczonych. Jung redaguje inspirowane przez Bleulera i Freuda „Roczniki badań psychologicznych i psychopatologicznych", zakłada „Międzynarodowe Towarzystwo Psychoanalityczne" i zostaje jego prezesem.

W 1912 r. K. G. Jung wydaje dzieło „Przeobrażenia i symbole libido", w którym określa swoje stanowisko wobec psychoanalizy freudowskiej. Jak wiadomo, według Freuda energią napędową wszelkich funkcji psychicznych człowieka jest „libido" pojęte jako popęd seksualny. U Junga „libido" staje się „energią psychiczną", wywodzącą się z całości procesów biologicznych organizmu, nie ograniczającą się jedynie do sfery płciowej. Odtąd drogi obu wielkich psychoanalityków rozchodzą się. Własną teorię psychiki ludzkiej nazywa Jung psychologią „analityczną" lub „kompleksową".

W 1920 r. wydaje Jung „Typy psychologiczne". W dziele tym, jak i w innych, wydanych później, dzieli on ludzi na zwróconych do świata — ekstrawertyków i na zwróconych ku swemu wnętrzu — introwertyków. Koncepcja ta została wykorzystana przez E. Bleulera w opisie schizofrenii, a także w typologii Ernesta Kretschmera, w której typ schizotymiczny odpowiada introwertykowi, cyklotymiczny zaś ekstrawertykowi.

W swych dalszych pracach Jung wysuwa hipotezę czterech zasadniczych funkcji psychicznych: myślenia porządkującego, osądu wartościu-

jącego, odczuwania zmysłowego oraz intuicji. Różne nasilenie poszczególnych funkcji stwarza wieloraką mozaikę typów ludzkich. Okres międzywojenny przynosi wiele nowych prac Junga, które w coraz większej mierze uwzględniają czynniki społeczne i kulturowe w kształtowaniu się psychiki ludzkiej. Jung podejmuje podróże po Azji, Afryce i Ameryce, studiując kultury pozaeuropejskie.

Szczególnie oryginalna jest koncepcja Junga „nieświadomego kolektywnego" oraz „archetypów". Pojęcie „nieświadomego" przyjmuje Jung nie tylko od Freuda, lecz także od Helmholza i od Pierre Janeta. Wykazuje on istnienie związku „nieświadomego" z całą działalnością popędowo-instynktowną człowieka. Wyjaśnia, dlaczego „nieświadome" posiada zawsze potężny ładunek emocjonalny.

Nie drogą ujęcia intelektualnego, lecz raczej „przeżycia", człowiek ujmuje skomplikowaną rzeczywistość, a zwłaszcza związki rodzinne i społeczne; przeżycia te człowiek wyraża w postaci symboli obrazowo-słownych — „archetypów". Symbole takie pojawiają się w różnych, odległych od siebie kulturach, mitach, wierzeniach religijnych, tworach literackich [1].

Studia nad kulturą dalekiego Wschodu przyniosły dzieła „Tajemnica złotego kwiecia" (1930 r.), „Droga do Samego Ja". Oryginalną teorię mitów przynoszą dzieła „Boskie Dziecię" i „Boskie Dziewczę" (1942 r.). Wszystkie te dzieła jako współautorów mają wybitnych znawców poszczególnych kultur.

Studia nad alchemią doprowadziły Junga do zaskakującego wniosku, że ta trudna do zrozumienia dla dzisiejszego człowieka twórczość była nie tyle technologią, ile raczej analizą stanów psychicznych, rzutowanych na różne materiały pochodzenia organicznego i nieorganicznego.

Istotę czynnościowego zaburzenia psychicznego widzi Jung w niezharmonizowaniu tendencji „świadomego" i „nieświadomego". Jest ono wynikiem niedostosowania jednostki do wymogów, przede wszystkim natury społecznej.

Zalecając psychoterapię, Jung wymaga od leczącego postawy szacunku wobec osoby pacjenta, życzliwości i pełnego zaangażowania się. Celem psychoterapii winno być wykształcenie zintegrowanej osobowości pacjenta.

Także po zakończonej drugiej wojnie światowej Jung kontynuuje działalność naukową, wygłasza odczyty, publikuje książki i artykuły. Wytyka narodowi niemieckiemu, że usiłuje zrzucić z siebie odpowiedzialność za okrucieństwa wojny.

---

1 Pojęcie to wykorzystuje m. in. na terenie religioznawstwa Mircea Eliade (por. *Symbolika środka*, „Znak" nr 88).

Od 1948 r. działa międzynarodowa placówka naukowa „C. G. Jung-Institut Zürich", zajmująca się pracą badawczą oraz szkoleniem psychoterapeutów, która kontynuuje dzieło Junga. Poza tym Jung ma swych uczniów i wyznawców w wielu krajach.

K. G. Jung opublikował ponad 120 rozpraw, przekładanych na nieomal wszystkie języki europejskie i wiele pozaeuropejskich. Zmarł w pierwszych dniach czerwca 1961 r. w pełni sił twórczych, pracując nad nowym dziełem.

Jerzy Strojnowski

DZIEJE BLISKIE A NIEZNANE

W ciągu ostatnich dwóch wieków, w bliskim środowisku i na naszej ziemi zachodziły wielkie przemiany, budziły się do życia nowe siły kulturalne i powstawały dzieła literackie, o których wieść nie docierała nawet do ludzi wykształconych. Te dzieje tak mało nam dotychczas znane to historia emancypacji Żydów w środkowej i wschodniej Europie w epoce Oświecenia i kilkudziesięciu następnych latach. Włączenie odizolowanych w gettach mas tego narodu w żywy nurt życia kulturalnego miało do zwalczenia wiele trudności. Nie odstraszyły one jednak szeregu wybitnych jednostek dążących wytrwale do przełamania wiekowych przedziałów i uprzedzeń. Z postaciami tych żydowskich działaczy i pisarzy szerzących idee Oświecenia, tak zwanych „maskilów", zapoznaje nas wydana w tym roku przez Państwowy Instytut Wydawniczy książka Salomona Łastika: *Z dziejów Oświecenia Żydowskiego. Ludzie i fakty.* Pisana w sposób żywy i przystępny, a jednocześnie budzący zaufanie do jej ścisłości naukowej; odsłania nam od wewnątrz historię tego socjologicznego procesu.

Warunki, w jakich żyła społeczność żydowska od wczesnego średniowiecza, nadały nurtującym ją prądom Oświecenia szczególnie dramatyczny charakter. Masy Żydów ortodoksyjnych żyły jakby poza nawiasem rozwoju kulturalnego, w atmosferze skostnienia nie dopuszczającego do siebie żadnego świeżego powietrza. Chasydyzm, który w stosunku do religii ortodoksyjnej był rodzajem herezji, a w wieku XVIII bardzo się rozszerzył na terenach Polski, Czech, Węgier i Rosji, próbował przepoić elementem religijnym, poniekąd nawet mistycznym, każdego Żyda, nie tylko uczonych w Torze i Talmudzie rabinów. W praktyce przyczynił się jednak tylko do zwiększenia izolacji i zacofania już i tak odciętych od normalnego życia mas izraelickich. Oddawał je bowiem pod władzę poszczególnych i samozwańczych cadyków, nieraz ludzi interesownych i bez żadnego wykształcenia, którzy mieniąc się cudotwórcami umacniali

jeszcze w tych środowiskach panowanie nie mających nic wspólnego z religią przesądów. Toteż działalność zwolenników Oświecenia miała wśród chasydów swoich najzaciętszych wrogów.

Wysiłkom cywilizacyjnym maskilów przeciwstawiały się także różnice językowe. Talmud i Torę czytano wszędzie u Żydów w języku hebrajskim. Modlono się tym językiem w synagogach i uczono go od dzieciństwa chłopców w specjalnych szkołach, w chederach. W mowie potocznej posługiwano się jednak w środkowej i wschodniej Europie żargonem czyli narzeczem wytworzonym w ciągu wieków ze zniekształconych dialektów niemieckich. Był to tak zwany język staro-żydowski, *jidisz-tajtsz.* Na ziemiach wschodnich dołączyło się do niego sporo elementów słowiańskich i tak powstał trochę odmienny żargon nowo-żydowski, *jidisz,* którym mówili wszyscy Izraelici polscy. Język hebrajski został więc mową rabinów i uczonych w piśmie, podobnie jak łacina w narodach chrześcijańskich. Entuzjaści prądów Oświecenia, chcąc zapoznać swoich współwyznawców z autentycznym dorobkiem wiedzy swego czasu, zachęcali ich do uczenia się języków europejskich. Za własny uznawali jednak tylko język hebrajski i w nim chcieli tworzyć literaturę służącą nowym ideom. I tak w 1783 r. powstaje w Królewcu czasopismo hebrajskie „Ha-Measef", głoszące reformy wychowawcze i zwalczające „wstrętny żargon". Ale krąg odbiorców pism i książek hebrajskich był z natury rzeczy ograniczony, a zmniejszał się coraz bardziej, w miarę jak Żydzi pod wpływem samych maskilów zaczynali czytać po francusku i po niemiecku. Berlin i Królewiec były wówczas najżywszymi ogniskami żydowskiego Oświecenia i tam dążyły z Polski jednostki żądne szerszej wiedzy. Aby móc podzielić się ze światem dorobkiem swej naukowej pracy uczeni Żydzi musieli jednak też pisać w języku niemieckim, jak pochodzący z Nieświeża Salomon Majmon, interpretator Kanta. Z drugiej strony ci działacze i reformatorzy przekonali się niebawem, że aby przeniknąć do ciemnych mas swego narodu i wnieść światło w mroki ich przesądów i zacofania musieli wbrew woli zniżyć się do znienawidzonego „języka służących i kucharek". Z książki Łastika widzimy, że mimo istnienia w ciągu tych lat tak poezji jak i literatury prozaicznej hebrajskiej największy wpływ na ogół społeczności żydowskiej miały utwory pisane pospolitym narzeczem *jidisz,* powieści i sztuki teatralne o charakterze satyry ludowej, z których wiele weszło do klasycznego repertuaru teatrów żydowskich. Wydaje się, że literatura hebrajska znalazła właściwy grunt pod nogami dopiero w odrodzonej Palestynie.

Ale sprawy języka to jeszcze nie najtragiczniejsze powikłania pracy tych działaczy żydowskiego Oświecenia. (Łastik słusznie zauważa, że ruch ten, opóźniony szczególnymi warunkami izraelskiego środowiska, sięga aż do drugiej połowy dziewiętnastego wieku.) Zgodnie z światopoglądem encyklopedystów i Wielkiej Rewolucji pionierzy tego prądu stawiali na

pierwszym miejscu rozum i wiedzę, w jej rozwoju upatrywali szczęście świata, a jednocześnie głosili hasła braterstwa ludów i równość przed prawem wszystkich obywateli. Nie znaczy to jednak, aby wszyscy byli zwolennikami zupełnej asymilacji i aby chcieli się wyrzec swojej wiary i narodowości. Przeciwnie, większość z tych działaczy, o których opowiada nam Łastik, a w każdym razie najszlachetniejsze wśród nich jednostki, jak niemiecki maskil Mendelssohn lub późniejszy polski uczony Chaim Zelig Słonimski, to właśnie ludzie miłujący gorąco swój naród i przywiązani do swojej religii. Nie dążyli oni wcale do wynarodowienia Żydów, tylko do podniesienia ich życia i kultury na wyższy i prawdziwie europejski poziom. Chcieli, aby — jak pisze Abraham Buchner — „nastał wreszcie czas, w którym wyznawcy obydwóch religii, chrześcijańskiej i żydowskiej, nie tylko słowami, ale i w życiu praktycznym uważali się za braci!" Ale i oni dla ortodoksyjnego żydostwa i dla zacofanych mas chasydów byli heretykami i burzycielami świętych tradycji i ustalonego obyczaju. Mendelssohn przełożył Pięcioksiąg Mojżesza z hebrajskiego na język niemiecki, nie aby zniweczyć jego znaczenie religijne, lecz aby dać poznać swoim dzieciom dosłowną, nieskażoną wersję Biblii i opatrzyć ją naukowo-filologicznym komentarzem. Ale właśnie za tę „profanację" rabini niemieccy omal nie rzucili na niego strasznej żydowskiej klątwy. Prawie wszyscy maskile spotykali się z podobnym przyjęciem u cadyków chasydzkich, a nawet u własnych rodzin. Z drugiej strony sami musieli widzieć, że jeśli u żadnego innego narodu zeświecczenie i oderwanie się od dawnego obyczaju nie groziło zupełnym wynarodowieniem, to u Żydów wynarodowienie było ich prawie nieuchronnym następstwem. Jak słusznie zauważa autor, zemściło się tu na Izraelitach wiekowe, orientalne lekceważenie kobiet. Bogate i wykształcone Żydówki, nie przywiązane do języka hebrajskiego, którego ich nigdy nie uczono, obce mało im znanej religii, stały się elementem dążącym najsilniej do wtopienia się w środowisko zamieszkiwanego przez nich kraju. Tak więc najgorliwsi z maskilów zdawali sobie sprawę, że ich wysiłki i nauki stają się przyczyną wielu odstępstw. Gdy Abraham Buchner, nauczyciel w szkole rabinów i apologeta tradycyjnego judaizmu, autor słownika hebrajsko-niemieckiego i rodzaju katechizmu religii żydowskiej pisze swoją antologię zasad talmudycznych „Kwiaty wschodnie", syn jego przechodzi na katolicyzm. (Czy nie nazwa tego zbioru natchnęła w równe sto lat później Juliana Tuwima do zatytułowania swego pięknego poematu *Kwiaty polskie*?) Maskile i działacze żydowskiego Oświecenia musieli więc niejako walczyć ideowo na dwa fronty, nieraz ze świadomością, że walka ta jest z góry skazana na przegraną. Stosunki ze społeczeństwem przybranej ojczyzny też nie zawsze były łatwe. Często — jak mówi autor — byli oni jak ludzie, którzy oddalili się od jednego brzegu, a nie mogli dopłynąć do drugiego. Toteż wśród postaci tych działaczy i pisarzy przedstawionych nam w książce

Łastika nie ma prawie ani jednej, która nie byłaby naznaczona piętnem wewnętrznego tragizmu.

Książka Salomona Łastika omawia z konieczności zawsze drażliwe i trudne sprawy współżycia dwóch religii i dwóch narodowości. Tym bardziej trzeba podkreślić u autora niezwykłą rzetelność obiektywnego historyka w ocenianiu zjawisk i faktów. Czy pisze o prawach ograniczających wolność Żydów jeszcze w wieku XVIII, czy o trudnościach napotykanych przez maskilów, czy też o perfidnej polityce zaborców wobec problemu polsko-żydowskiego, zawsze znać u niego wysiłek dotarcia do istotnej prawdy, nie schlebiającej nikomu i nie zabarwionej kompleksami uczuciowymi. W omawianiu przedmiotu, wokół którego tyle ich narastało obustronnie w ciągu dziejów, ten uczciwy obiektywizm autora jest szczególnie cenny i nadaje jego książce nieprzemijającą wartość historyczną.

Maria Morstin-Górska

IDEOLOGIA POTRZEBNA OD ZARAZ

J. Courtney Murray, którego ostatnią książkę omawialiśmy niedawno w „Znaku" („Znak" nr 85—86, *Propozycja katolicka*), nie jest odosobniony w swym poglądzie, że głównym, choć nie najbardziej rzucającym się w oczy niebezpieczeństwem, jakie zagraża dziś Stanom Zjednoczonym, jest brak pozytywnego programu ideowego. Podobne obawy nurtują już od dłuższego czasu wielu wybitnych myślicieli i publicystów różnych wyznań i poglądów. Oto, na przykład, jak charakteryzował już rok temu sytuację amerykańską znany psychoanalityk, Erich Fromm, w kwartalniku Akademii Nauk i Sztuk, „Daedalus":

„...Najpoważniejszym zagrożeniem samej naszej egzystencji nie jest dziś ideologia komunistyczna ani nawet potęga militarna komunistów. Jest nim płytkość naszych własnych przekonań. Fakt, że wolność, indywidualność, wiara stały się pustymi formułkami; że uczyniliśmy z naszego Boga — pogańskiego idola; że witalność nasza jest podcięta u korzeni, gdyż nie inspiruje jej już dzisiaj żadna wizja twórcza: jedyny ideał, jaki jeszcze znamy, to mieć coraz więcej i więcej tego samego.

Jednym ze źródeł ninawiści do komunizmu, która nierzadko osłabia naszą obronę przed nim, pozbawiając nas nieodzownego realizmu, jest — jak mi się wydaje — to, że w gruncie rzeczy zwątpiliśmy w duchowe wartości demokracji. Nie mogąc wyżywać się w miłości tego, ZA czym jesteśmy, gdyż nie jesteśmy właściwie za niczym, wyżywamy się w nienawiści tego, PRZECIW czemu chcemy walczyć".

Również autorzy, których punkt widzenia jest przede wszystkim polityczny, a nawet po prostu taktyczny, zdają sobie sprawę, jak wielką

słabość Stanów Zjednoczonych na arenie międzynarodowej stanowi apatia ideowa, która sprawia, że nie są one zdolne przeciwstawić blokowi wschodniemu poważnej koncepcji pozytywnej i poprzestawać muszą na defensywie wobec jego propozycji i inicjatyw. „Nie istnieją proste, łatwe recepty na politykę zagraniczną w świecie, w którym potężne środki siły stają się wprawdzie coraz dostępniejsze, lecz zarazem coraz bardziej nie do użycia" — pisze E. F. Winter w „Cross Currents". „Pewne jest w każdym razie, że w tej sytuacji wzrasta rola inicjatyw moralno-prawnych, wzrasta rola twórczej wyobraźni, wzrasta rola konstruktywnych propozycji ideowych".

Początki prezydentury Kennedy'ego przyniosły radośniejsze nastroje „wielkich oczekiwań". Oczekiwano, jak się wydaje, nie tylko reform i decyzji praktycznych, ale właśnie generalnej „odnowy moralnej" Atmosferę taką akcentował sam styl przemówień nowego prezydenta, zapowiadającego optymistycznie, już w chwili objęcia władzy, że chwila ta „symbolizuje koniec i początek, odnowę i zmianę" i powracającego potem często do zapowiedzi „nowej ery", „nowych horyzontów". Akcentowała ją też komentowana szeroko „zmiana warty" w Białym Domu. Kadencja Kennedy'ego, w dość powszechnym mniemaniu, oznaczała przejęcie władzy przez nowe, młodsze pokolenie i przez „nową" w polityce amerykańskiej warstwę społeczną: przez intelektualistów.

Rok władzy — i to niełatwy rok — nie jest oczywiście okresem, w którym najbardziej nawet „twórczy" prezydent zdołałby odnowić moralnie kraj, najbardziej nawet tego spragniony. Wątpliwe jest też, czy bieżące rozgrywki międzynarodowe, jakkolwiek by ostatecznie przebiegły, przysporzą mu nieodzownego dla takiej misji autorytetu moralnego. Interesujące są jednak w każdym razie reakcje i postulaty, jakie wywołała w społeczeństwie amerykańskim pierwsza, pełna nadziei faza nowej prezydentury, faza „wielkich oczekiwań". Wydaje się bowiem, że nawet dość maksymalistyczne i „romantyczne" postulaty Kennedy'ego, skierowane przede wszystkim do młodzieży, okazały się właśnie dla tej młodzieży zbyt skromne czy nie dość radykalne. I kto wie, czy ta krytyka sfabrykowanych może zbyt doraźnie „nowych horyzontów" nie dowodzi, że w świadomości społeczeństwa USA otwiera się powoli prawdziwy „nowy horyzont".

Zamieszczone poniżej opinie i postulaty są fragmentami wypowiedzi katolickiej młodzieży uniwersyteckiej, którą zapytano w lecie tego roku, co sądzi o amerykańskiej rzeczywistości u progu „nowej ery". Młodzieńcza skrajność czy gwałtowność niektórych ocen nie ujmuje z pewnością powagi i aktualności temu, o co autorom naprawdę chodzi. I jest znamienne, jak bardzo „to, o co im chodzi", jest zbieżne z chłodnymi, realistycznymi receptami specjalistów nauk społecznych, moralnych i politycznych.

„...Nie zdołaliśmy wykorzystać naszej sytuacji, wyjątkowej w historii ludzkości: uchyliliśmy się od odpowiedzialności, jaką nakłada nadmiar bogactwa. Nie uczyniliśmy tego w całkiem złej wierze. Raczej dlatego, że opieramy się wciąż na dziewiętnastowiecznym mniemaniu, jakoby reputację narodu na arenie międzynarodowej budowali dyplomaci, a nie lokalni przywódcy ludowi, czy to z dużych miast, czy nawet z zapadłych wsi... Nasi alianci ostrzegają nas raz po raz, że próbujemy robić politykę zagraniczną z wytartych klisz bez treści. Postawa milionów szarych współbudowniczych powstających wszędzie nowych struktur politycznych i gospodarczych nie jest już tajemnicą: jest czytelna, nagryzmolona wielkimi literami na murach i płotach wszystkich niemal części świata: *Yankee, NO!*

Jeżeli społeczeństwo nasze ma przyjąć pełną odpowiedzialność przywódcy w budowaniu nowego porządku międzynarodowego, musimy przyjąć do wiadomości międzynarodową rzeczywistość: rzeczywistość namiętnych nacjonalizmów i skrajnej nędzy. Bo takie właśnie, czy nam nam to się podoba czy nie, są cechy dominujące wielu krajów, które wchodzą w skład wspólnoty światowej. Niezależnie już nawet od roli przywódcy, sam nasz byt narodowy zależy dzisiaj od natychmiastowego, pełnego zdania sobie sprawy, że w czasach, w których żyjemy, żaden naród nie może już pozwolić sobie na luksus niedemokratycznego postępowania".



„...Ciśnienie konformizmu spowodowane tłumnym bytowaniem, zachwianie się ideałów na skutek naporu spopularyzowanej introspekcji, szereg katastrofalnych klęsk narodowego idealizmu, wszystko to uczyniło z nas naród letnich, na wpół zakłamanych tchórzy. Najcelniejszym określeniem, jakie mi się tu nasuwa jest »sługa czasu«. Jesteśmy wszyscy sługami czasu. Gdybyśmy wszyscy jutro umarli, zewnętrzny krąg piekła okazałby się pewnie za ciasny...

...Zatraciliśmy w dużej mierze tak charakterystyczną ongiś dla Ameryki świadomość, że tylko praktyczny idealizm ma szanse wyrwania z marazmu i apatii całych pokoleń i całych narodów. Nasi najwięksi przywódcy nie byli ani oportunistami, ani marzycielami błądzącymi w chmurach, lecz przyziemnymi idealistami, jak Jefferson, jak Lincoln, jak Roosevelt (!-wykrzyknik tłumacza mg).

Ale teraz najwyraźniej boimy się ideałów. Może dlatego, że sondowaliśmy je i rozszczepialiśmy je na czworo tak gorliwie, i wypłukaliśmy je w końcu z wszelkiej wiarygodności dla »racjonalnie« myślących ludzi. Wszystkie ideały zawierają sprzeczności i niekonsekwencje. Ale właśnie sprzeczności i niekonsekwencje dowodzą ich witalności. Dowo-

dzą, że są wielkie. Że, jak powiedziałby Whitman, »są zdolne mieścić w sobie mnogość«.

Pewne jest w każdym razie, że nasze myślenie narodowe kształtuje się dziś w kategoriach »pobicia Rosjan«, a nie w kategoriach moralnego ideału... Komuniści ukradli nam naszą starą metodę kierowania się w akcji ideałem. Ale nie wolno nam było nigdy zapomnieć, że to myśmy tę metodę wynaleźli...

...Myślę, że nasza jedyna szansa przyczynienia się do zbudowania szczęśliwszego świata to zadokumentować pełnym głosem i konsekwentnym przykładem, że Ameryka przestała się bać ideałów, które, jak to przypomina nam każdy mówca każdego czwartego lipca, są jej racją istnienia".

*

„...Nigdy jeszcze żadne społeczeństwo świata nie było równie zakochane w swych osiągnięciach materialnych, równie zaspokojone samą walką o uporządkowaną mierność, równie nieświadome istnienia jakiegokolwiek celu życia o głębszym sensie, niż »nieustanne podnoszenie stopy życiowej«...

...»Nowe horyzonty«, ku którym mamy zmierzać, nie zostaną osiągnięte ani samą bronią rakietową, ani samą pomocą potrzebującym, ani samym rozwiązaniem problemu bezrobocia. Bo wszystkie te cele są niezrozumiałe bez motywacji moralnej, która nadałaby im szerszy sens. Przywódcy nasi muszą wreszcie wydobyć się z wiru, który nas wszystkich wciąga. Ich celem bezpośrednim musi być odbudowa sensu naszego życia w oparciu o uznanie godności człowieka, jako stworzenia uczynionego na obraz i podobieństwo Boga".

*

„...Nie mam ochoty opatrywać swego pokolenia jakąś nową etykietką. Obawiam się zresztą, czy zdolność do ironicznych charakterystyk nie jest czasem naszą jedyną cnotą narodową? Boimy się prawdy. Więc dla wygody drapujemy ją w coraz to nowe inwencje werbalne i nazywamy ten zabieg świadomością społeczną. Ale niestety gry słów nie są wystarczającym substytutem myślenia...

...Dlatego właśnie nie lubię rozpowszechniania starych sloganów, a nasze »nowe horyzonty« osiągnęły »stan sloganu« nadzwyczaj szybko. Należy naturalnie przyklasnąć ambicjom rządowym i odnotować wielką liczbę obywateli, którzy dopytują się gorliwie, co mogą dla rządu zrobić. Mimo to jednak wolałbym wziąć udział w generalnej reformie ideowej,

w której wolno by nam było zatrzymać się na moment i zastanowić się, dlaczego mamy coś robić, zanim zadecydujemy co mianowicie mamy zrobić dla rządu. Jeśli będziemy nadal poprzestawać na dostrajaniu naszych wysiłków do wymogów czasu, musimy przygotować się na czas mniej przychylny, czas, w którym współczucie i miłosierdzie staną się całkiem już niedogodne... Neologizmy nie są reformą. Mamy dość nazw. Pomyślmy raczej trochę. I popracujmy".

*

„...Nie jesteśmy już pewni, gdzie usytuować »pogoń za szczęściem«, ale nie mamy też ochoty zrezygnować z miękkich powabów komfortu. Nie dojrzeliśmy jeszcze do skierowania naszej nadziei ku etyce ofiary. Próbujemy więc żyć dalej starą iluzją, że wymiar tragiczny człowieczeństwa da się obejść czy wymazać przez doraźne, indywidualne ulepszanie bytu materialnego.

A jednak wzrasta świadomość konieczności szerokiego, operatywnego systemu światowej sprawiedliwości społecznej. Świadomość ta znajduje odbicie w głównych orientacjach naszych przywódców. Świtać więc zaczynają solidniejsze niż dotąd podstawy naszej upartej, neoromantycznej nadziei na nieograniczony postęp ludzkości. Postęp ten staje się dziś kwestią ustawowego zalegalizowania zasady tomistycznej, że nikt nie ma prawa do nadmiaru dóbr, jeśli bliźni jego cierpi braki. Zobowiązania naszego społeczeństwa wobec reszty świata wymagają ofiar osobistych. Ale jak wzbogacić te ofiary o sens chrześcijański? Jak podźwignąć nieuniknioną biurokrację do wyżyn chrześcijańskiej miłości? Takie są chyba wciąż otwarte i wciąż niedostrzegane horyzonty amerykańskiej demokracji".

*

„Większość dyskutantów na temat naszych »horyzontów« zajmuje się stawianiem postulatów. Ale czym rozporządzamy, by je spełnić? Osobiście jestem optymistą. Jestem optymistą mimo cyfr przestępczości nieletnich, mimo zaściankowej mentalności naszych businessmanów, mimo twardej trzeźwości Kennedy'ego, nawet mimo telewizji. Jestem optymistą naprawdę niepoprawnym...

...Jeśli już muszą być etykietki, to społeczeństwo Ameryki współczesnej nazwałbym »społeczeństwem dociekliwym«. Może rzeczywiście nie wie ono wielu ważnych rzeczy. Ale gwałtownie chce wiedzieć jak najwięcej. Popyt na wyższe wykształcenie skoczył w górę po prostu rewolucyjnie. Udostępnienie go większej niż dotąd liczbie młodzieży to powszechne dziś żądanie narodu. Ale nie tylko o młodzież

idzie. Miliony ludzi po dwudziestu nieraz latach pracy zawodowej odkrywają nagle, że muszą koniecznie pójść na wieczorowy kurs egzystencjalizmu, historii sztuki czy nauk politycznych...

Coraz więcej poważnych, trudnych książek staje się bestsellerami. Tanie wydania popularne największych dzieł myśli ludzkiej rozchodzą się w wielomilionowych nakładach. W dni otwartych dyskusji publicznych sale naszych uniwersytetów zapełniają się po brzegi kupcami, urzędnikami, zapracowanymi paniami domu; nigdy nie brakuje ludzi gotowych spędzić parę godzin w dymie i w ścisku, aby dowiedzieć się czegoś o historii Stanów Zjednoczonych, o Afryce albo o służbie zdrowia w Indiach, czyli o rzeczach nie mających absolutnie nic wspólnego z praktycznymi »interesami«. Nawet telewizja, którą się bez wytchnienia krytykuje, poświęca przecież dużą część swych programów poważnym sprawom »Przyszłości Narodu« i bieżącym problemom politycznym... Naszą prasę i nasze »digesty« krytykuje się za powierzchowność. Ale płynie ona z charakterystycznego zamówienia społecznego, pod ich adresem. Nasz odbiorca chce dowiedzieć się jak najwięcej, jak najwięcej o wszystkim, w krótkim czasie, jakim rozporządza...

...Dociekliwość amerykańską oceniają niektórzy jako dziecinną ciekawość, inni jako młodzieńczy brak zdolności wyboru. Wydaje mi się, że jest to raczej na wpół uświadomione może, lecz wzrastające poczucie odpowiedzialności. Naszym zadaniem jest dziś świadome podjęcie niebezpiecznej odpowiedzialności, jaką nakłada wolność. W tej chwili ma miejsce, jak sądzę, proces prowadzący w tym kierunku. Proces odkrywania na nowo, pytania na nowo, co to jest wolność, jaka jest jej prawdziwa treść i jakie są jej prawdziwe warunki".

mg

Z NOWOŚCI WYDAWNICZYCH USA

Teologia: James M. Connolly, *The Voices of France* („Głosy Francji"), London—New York 1961, Macmillan.

Katoliccy recenzenci anglosascy odnotowują książkę tę jako „ogromnie pożyteczną" i „od dawna oczekiwaną". Stanowi ona przegląd współczesnych nurtów francuskiej teologii. Rozdział pierwszy zawiera omówienie tradycji teologicznych we Francji, następne poświęcone są rozwojowi patrystyki, biblistyki i ruchu liturgicznego w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Rozwój ten inspirował, zdaniem autora, najbardziej twórczą myśl teologiczną i dlatego właśnie na jego tle referowane są zainteresowania i poglądy wybitnych teologów współczesnych, jak na przykład de Lubac, Daniélou, Congar, Dondeyne czy bliski środo-

wiskom francuskim choć mieszkający w Szwajcarii Charles Journet. Książka zawiera także omówienie prac i osiągnięć wielu ośrodków i publikacji teologicznych, francuskich lub związanych z Francją.

Recenzent amerykańskiego tygodnika katolików świeckich, „The Commonweal", podkreśla ze szczególnym naciskiem pożyteczny wpływ, jaki „Głosy Francji" mogą wywrzeć w Ameryce, której myśl teologiczna jest, jak dotąd, bardziej nieśmiała i sztywna. „We Francji — czytamy — uważa się najwyraźniej za rzecz oczywistą, że w teologii dzieje się ciągle coś nowego. Co więcej, to, co się w niej dzieje, budzi szerokie zainteresowanie, wywołuje inteligentne spory, znajduje reakcję w opinii publicznej. Z książki ks. Connolly widać, że problemy teologiczne są brane na serio nie tylko przez kilku specjalistów, ale przez duchowieństwo jako całość, a także przez sporą liczbę katolików świeckich".

Podkreślanym często brakiem „Głosów Francji" jest natomiast niedostateczne, zdaniem niektórych recenzentów, uwzględnienie przez autora roli tomizmu we francuskiej odnowie teologicznej. Ks. Connolly przypisuje bowiem reakcję przeciw klasycznej podręcznikowej teologii głównie wpływowi badań w zakresie biblistyki i patrystyki, pomijając „myśl rewizjonistyczną" teologów i ośrodków tomistycznych.

Historia: Dom Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God* („Miłość wiedzy a pragnienie Boga"), New York 1961, Fordham University Press.

Myślą przewodnią historii kultury monastycznej w ujęciu Dom Leclercq'a jest ukazanie głębokiej, religijnej motywacji „miłości ksiąg", która rozkwitła w klasztorach benedyktyńskich i która wywarła wpływ na oblicze duchowe czy, jak byśmy dziś powiedzieli, na „formację" zakonnych intelektualistów średniowiecza.

Książka (która stanowi zbiór wykładów wygłoszonych w Instytucie Studiów Monastycznych w Rzymie) podzielona jest na trzy części. W części pierwszej autor przedstawia obraz kultury monastycznej omawianego przez siebie okresu (IX—XIII w.), który nazywa „pre-scholastycznym". Część druga poświęcona jest badaniom źródeł tej kultury, a część trzecia analizie jej osiągnięć.

Wczesno-benedyktyński ideał miłości ksiąg znajduje pełny wyraz i krystalizację w pismach Grzegorza Wielkiego, którego Dom Leclercq nazywa „doktorem Pragnienia", i którego myśl i postawa stanowią ogniwo łączące epokę Ojców Kościoła z monastyczną kulturą średniowiecza. Pasja nauki była w ujęciu Grzegorza Wielkiego pasją „rozumienia i smakowania" Słowa bożego, była formą tęsknoty do Boga, pragnienia Boga. To jedynie było jej celem ostatecznym, gdyż w ten sposób tylko, wgłębiając się coraz bardziej w przebogatą Prawdę Obja-

wienia, można było żyć w pełni życiem „raju" ziemskiego, jakim był klasztor — preludium prawdziwego Raju.

W tej perspektywie nawet żmudne prace kopistów czy studia łacińskiej gramatyki nabierały znaczenia i blasku. Łacina była wszak językiem Słowa. Również kiedy zwrócono się do pism klasycznych autorów starożytności, celem było dalej „rozumienie i smakowanie" Prawdy Boga. Dom Leclercq podkreśla charakterystyczny optymizm podejścia do tych studiów, polegający na założeniu, że „wszystko prawdziwe, dobre lub po prostu piękne, co było powiedziane kiedykolwiek, nawet przez pogan, należy do chrześcijan". Założenie takie, jak to podkreśla nieraz sam autor, prowadzić musiało nierzadko do prób „poprawiania intencji" pogan, przez doszukiwanie się w ich dziełach budujących alegorii. Ażeby piękno Owidiusza mogło „należeć do Chrześcijan", przedstawiano go na przykład jako moralistę, którego intencją prawdziwą było „doradzanie legalnego małżeństwa". „Można wyobrazić sobie, jak Owidiusz byłby zdziwiony" — pisze Dom Leclercq.

Istotniejszy jednak niż pewne naiwności tego rodzaju był, zdaniem autora, sam benedyktyński sposób podejścia do wiedzy: „miłość ksiąg", a więc szukanie w nich najlepszego, i ufność, że się znajdzie, oraz intencja używania ksiąg w sposób chrześcijański, dla lepszego „zrozumienia i smakowania" Prawdy Boga. A więc — wiara, że do tego właśnie służy wiedza, wszelka wiedza. Wydaje się, że nie bez powodu autor położył nacisk główny na tej właśnie tradycji zachodniego monachizmu: daje ona wiele do myślenia światu współczesnemu.

Filozofia religii: Max Scheler, *On the Eternal in Man* („To co wieczne w człowieku"), New York 1961, Harper.

Fenomenologiczna analiza aktu religijnego zaczyna, jak się wydaje, interesować coraz więcej katolików amerykańskich. Recenzenci tygodników i miesięczników katolickich zwracają też nierzadko uwagę swych czytelników na prace z tej dziedziny autorów innych wyznań, lub takich, których poglądy nie pokrywają się ze stanowiskiem katolickim. R. Bultmann, M. Buber, A. J. Heschel to nazwiska spotykane coraz częściej w katolickiej publicystyce USA. Znamienny wydaje się także powrót do prac Maxa Schelera (a raczej chyba ich odkrycie na terenie amerykańskim?). W ciągu ostatniego roku ukazały się w Stanach dwa przekłady dzieł niemieckiego filozofa religii. Duża część przetłumaczonych prac pochodzi z okresu, gdy znany konwertyta oddalił się ponownie od Kościoła katolickiego. Zarówno „Naturę sympatii" jak zbiór esejów zatytułowany „To co wieczne w człowieku" określa recenzent „The Commonweal" mianem „mocnego wina, z którym należy być ostrożnym, aby nie uderzyło do głowy, lecz które niewątpliwie zasługuje na spróbowanie".

Centralną tematycznie pozycją zbioru *On the Eternal in Man* jest studium o „Problemach religii". Stanowi ono (wraz z krótszym esejem o „Żalu i odrodzeniu") wykład poglądów autora na fenomenologię ludzkiego doświadczenia boskości.

Człowiek, zdaniem Schelera, posiada wiedzę o Bogu, która nie jest ani irracjonalna, ani sentymentalna, nie jest też jednak wiedzą naukową ani wiedzą o metafizyce. Wiedza religijna jest zasadniczo różna od wszelkich innych rodzajów wiedzy ludzkiej i Bóg, który jest jej przedmiotem intencjonalnym, jest zasadniczo różny od Boga filozofii, chociaż i religia, i filozofia szukają naturalnie tego samego Boga. Jakkolwiek więc metafizyka jest dyscypliną nieodzowną, jeśli religia nie ma stracić kontaktu z innymi formami ludzkiego poznania, to nie jest jej funkcją „udowadnianie" istnienia przedmiotu religii. Świadomość religijna wyprzedza poznanie filozoficzne dlatego po prostu, że wiedza o Bogu osobowym może być tylko „wiedzą od Boga", a istnienie takiego Boga nie może być udowodnione na podstawie doświadczenia pozareligijnego.

Metodą, którą uważa Scheler za właściwą dla filozofii religii, jest więc przede wszystkim analiza fenomenologiczna aktu religijnego, w którym bezpośrednie doświadczenie stanu stworzenia, empiryczne poczucie, że się jest głównym stworzeniem Boga, objawia Boga człowiekowi w sposób, w jaki nie może Go objawić ani myśl metafizyczna, ani myśl naukowa.

Myśl religijna jednak, mimo swej zasadniczej odrębności, posiada własną logikę i własne prawa, może więc być analizowana w sposób obiektywny. Analiza taka prowadzi Schelera do wniosku, że jakkolwiek możliwy jest wzrost i rozwój świadomości religijnej, to zarówno istota tej świadomości jak natura jej przedmiotu wskazują, że religią prawdziwą jest jedynie chrześcijaństwo. Scheler nie wierzy w powstanie „nowej religii", która, jak sądzą niektórzy myśliciele Zachodu, miałaby chrześcijaństwo z czasem zastąpić. Kryzys współczesny rozumie on nie jako objaw schyłku religii Wcielenia, lecz raczej jako objaw schyłku kultury europejskiej, która nie jest już zdolna percypować treści chrześcijańskich.

Apologetyka: Rémy Chauvin, *God of the Scientist, God of the Experiment* („Bóg uczonego, Bóg eksperymentu"), New York 1961, Helicon.

Książka stanowi próbę przedstawienia chrześcijaństwa „w sposób, który byłby zrozumiały i który byłby do przyjęcia" dla współczesnych pracowników techniki i nauk ścisłych. Zdaniem autora „tradycyjna apologetyka chrześcijańska jest tak obca mentalności przeciętnego naukowca czy technika, że nie przerwie on prawdopodobnie swoich

eksperymentów, aby się choćby zastanowić nad jej argumentami". Konieczna jest więc apologetyka wychodząca z mentalności „empirycznej", apologetyka, w której ujęciu chrześcijaństwo przedstawiałoby się jako brakująca formuła, nadająca sens całemu, olbrzymiemu dziś kompleksowi ludzkich doświadczeń.

Takie są założenia autora. Osią, wokół której grupuje on swe refleksje apologetyczne, jest zasadnicza zgodność religii katolickiej z podstawowymi „obrazami rzeczywistości", do których człowiek dochodzi i które potwierdza na drogach pozareligijnych lub pozachrześcijańskich. Zakres tych refleksji jest dość szeroki. Obejmuje między innymi tematy takie, jak psychologia zwierząt, religioznawstwo, porównanie chrześcijaństwa z buddyzmem, doświadczenie mistyczne, filozofia Bergsona... Zdaniem recenzentów amerykańskich, którzy omawiają książkę francuskiego biologa z życzliwym zainteresowaniem („America", „Cross Currents") tematów tych jest za dużo, przez co zaciera się linia argumentacji autora i jego „apologetyka eksperymentalna", jakkolwiek w wielu partiach pociągająca i odkrywcza, jest dosyć chaotyczna.

Wychowanie: John W. Gardner, *Excellence* („Doskonałość"), New York 1961, Harper.

Pytanie, jakie stawia sobie autor książki (prezydent słynnej ze swych zasług dla oświaty *Carnegie Foundation*), brzmi: „czy możemy być równi i zarazem doskonali"? Jest to niewątpliwie jeden z głównych dylematów demokracji w ogóle, a ostatnio także palący problem praktyczny szkolnictwa amerykańskiego. W miarę jak średnie i wyższe wykształcenie staje się rodzajem „prawa" wszystkich obywateli, nasilają się naturalnie tendencje do adaptowania poziomu zakładów naukowych do „przeciętnych", a więc dość miernych możliwości intelektualnych masowego odbiorcy świadectw i dyplomów. Jednocześnie jednak konieczności techniki, a także coraz drastyczniejsze ostatnio konieczności „wyścigu mózgów" z blokiem wschodnim, czynią doskonałość postulatem nie tylko już akademickim czy moralnym, ale także politycznym. Co więcej — chodzi nie tylko o doskonałość naukową. Coraz częściej słyszy się w Ameryce alarmujące ostrzeżenia przed niebezpieczeństwem wąskiego utylitaryzmu, wygodnictwa, bezideowości. „Wielką przyszłość" w nowej cywilizacji ma więc nie tylko doskonałe myślenie, ale też doskonały charakter.

Jak jednak pogodzić na praktycznym gruncie programu i organizacji szkolnictwa postulaty równości i postulaty doskonałości? J. W. Gardner podkreśla, że działają tu trzy sprzeczne czynniki. Pierwszy z nich to stratyfikacja socjalna, która znajduje wciąż odbicie w szkolnictwie USA: istnieją zakłady naukowe, w których większość studiujących

pochodzi z rodzin inteligenckich już od paru pokoleń, i takie, gdzie przeważa młodzież z robotniczych środowisk świeżych imigrantów. Czynnik drugi to tendencje „egalitarne", które stanowią nie zawsze najszczęśliwszy wyraz świadomości demokratycznej i przejawiają się w najrozmaitszych formach „równania w dół". Czynnik trzeci wreszcie to nieodzowny w jakimś stopniu w każdej szkole element współzawodnictwa. Gardner sądzi, że napięcie między tymi trzema czynnikami jest nieuchronne i jest pożyteczne. „Dobra szkoła musi w jakiejś mierze stawiać na zdolności i osiągnięcia jednostek, ale musi też w jakiejś mierze jednostki te ograniczać. Demokracja polega tu na znalezieniu punktu równowagi".

Jeśli idzie o szkolnictwo wyższe natomiast, autor wypowiada się zdecydowanie przeciw mechanicznie pojmowanemu „prawu do uniwersytetu". W epoce, w której losy krajów zależą w coraz większej mierze od wyławiania i wykorzystywania talentów, jednym z zadań szkolnictwa podstawowego i średniego staje się „proces sortowania". Trzeba pogodzić się z faktem, że duży odsetek młodzieży nie musi i nie powinien być kierowany na uniwersytety, ponieważ uniwersytety nie dają i nie mają dawać (jeśli mają być dobre) „doskonałości" osiągalnej dla przeciętnych uzdolnień. Jest więc rzeczą niezmiernie ważną, by dyplom uniwersytecki przestał być uważany za obowiązkowy symbol socjalnej przynależności. Demokracja, zdaniem Gardnera, polega na ugruntowaniu w społecznej świadomości faktu, że istnieje bardzo wiele rodzajów doskonałości, i że „prawem", które winien mieć zagwarantowane każdy obywatel, jest dążenie do tej doskonałości, do której jest zdolny, a nie do tej, którą snobizm czy moda zechcą uznać za obowiązującą.

Ogólne wnioski J. W. Gardnera na temat niezdrowych, jego zdaniem, tendencji do „równości kosztem poziomu" na terenie wyższych uczelni amerykańskich zbiegają się z refleksjami wielu współczesnych obserwatorów „społeczeństwa obfitości". Prawo do równości, wywalczone w imię wolności — oto nie zawsze jest do wolności używane. „Ludzie wolni — pisze autor »Doskonałości« — muszą umieć stawiać sobie własne cele, umieć stworzyć i ukochać własną wizję wielkości". Tymczasem, jak to widać na przykładzie „obowiązującego" dyplomu uniwersyteckiego, a także na wielu innych przykładach z życia Ameryki współczesnej, jedynym celem i „wizją", jakie zdają się przyświecać społeczeństwom dobrobytu, jest równość jako taka: mienie tego, co kto inny ma, bycie takim, jakim jest kto inny. Pytanie J. W. Gardnera czy możemy być równi i doskonali, prowadzi więc do pytania jeszcze szerszego: czy stać nas na to, abyśmy byli równi i mimo to — wolni.

mg

MARNOTRAWCY

Trudno właściwie przetłumaczyć tytuł nowej książki Vance Packarda[1] — *the Waste Makers* to coś gorszego niż marnotrawcy, to ludzie, którzy nie tylko marnują jakieś dobra, ale wytwarzają je po to, aby były marnowane. Nazwisko Packarda znane jest naszym czytelnikom. W „Znaku" zamieściliśmy omówienie jego książki *The Hidden Persuaders*. Packard jest zawodowym dziennikarzem (M. A. In Journalism na uniwersytecie Columbia) i nie przestaje nim być, nawet gdy pisze opasłe tomiska. Jego książki nie są zbiorami artykułów, są pomyślane jako całości, a jednak to, co w nich znajdujemy, to nie jest typowa publicystyka książkowa, to dziennikarstwo w najlepszym stylu. Jak poprzednie jego książki, tak i ta *sui generis* monografia problemu marnotrawstwa mieści się w wielkim nurcie krytyki cywilizacji amerykańskiej. Nurt to oczywiście bardzo niejednolity i zróżnicowany, a oto dwa jego ekstremy: z jednej strony wchodzą weń ludzie, którym nie podoba się współczesna Ameryka, bo giną w niej dawne „staroświeckie cnoty", duch pionierów, duch inicjatywy, ryzyka, walki, zdobywania prosperity własnym wysiłkiem. Inni krytycy zdają się wychodzić z pozycji niemal odwrotnych: *American way of life* cierpi na brak korzeni w tradycji. Duch pionierów jest ciasnym i symplicystycznym mitem. Nie należy szukać ideału w przeszłości, a w każdym razie nie w przeszłości USA. Trzeba twórczo poszukiwać wyjścia z kulturalno-społecznego impasu, który zagrażał społeczeństwu amerykańskiemu prawie od początku jego istnienia. Packard włącza się w te poszukiwania w sposób jakoś bardzo osobisty i własny. Krytykuje i postuluje z pasją, z ogniem. Problem ciekawy: jakie jest jego miejsce w zakreślonej wyżej geografii ideowej? Spróbuję na to pytanie odpowiedzieć, ale najpierw obejrzyjmy sobie bliżej książkę Packarda. Będzie to zajęcie przyjemne.

Metodą dziennikarską Packard rozpoczyna od konkretów. Oto kilka takich obrazków, które stanowią punkt wyjścia krytyki:

1. Marnotrawstwo w gospodarstwie domowym. Oszczędzić kłopotu! Wszystko dla wygody! Mięso sprzedaje się więc na patelniach, które po użyciu można i należy wyrzucić. Pani domu może już kupić obiad, który tak jak jest, w opakowaniu, wstawia się do piecyka i podaje na stół. Projektuje się już opakowania elektryczne, z własnymi wtyczkami — odpadnie więc nawet wstawianie do piecyka. Puszkę z gulaszem będzie się włączać wprost do kontaktu. Bardzo popularne są puszki z bitą śmietaną, sosem, masą owocową, a nawet mieszanką

[1] Vance Packard, *The Waste Makers*, Longmans 1961.

mięsną dla psów i kotów. Jadalna zawartość zamagazynowana jest w tych puszkach pod ciśnieniem i wydobywa się z nich przez niewielki otworek. Produkuje się je tak chytrze, aby ciśnienie powietrza w puszce wyczerpywało się wcześniej niż jej zawartość. Takie zużyte puszki wyrzuca się, choć jest w nich jeszcze sporo jedzenia. Taka metoda oczywiście zwiększa konsumpcję. Podobnie skonstruowane są pudełka z pastą do butów i wiele innych opakowań. Na opakowania wydaje się w USA 25 miliardów dolarów rocznie. Wypadałoby to po 500 dolarów rocznie na każdą rodzinę. A to jest dopiero początek stylu „Użyj i wyrzuć". Stylu, który szerzy się we wszystkich dziedzinach życia: od pułapki na myszy do części samochodowych i ekwipunku sportowego. Pułapkę wyrzuca się razem z myszą, papierowy namiot i śpiwory można zwinąć i cisnąć do rowu.

Pewne przedsiębiorstwo produkuje nożyki do obierania kartofli koloru brunatno-zielonego, a to w tym celu, aby gospodyniom częściej zdarzało się wyrzucać nożyk razem z obierzynami. Podobno na skutek tej sztuczki obroty firmy wzrosły dwukrotnie.

Packard stwierdza, że marnotrawstwo nie jest w cywilizacji amerykańskiej czymś przypadkowym. Ma ono swoje głębokie przyczyny ekonomiczne. Marnotrawstwo się planuje — co więcej, liczy się na nie i sztucznie je rozwija i pobudza. Oto dalszy przykład:

2. Fabryka złomu. Makabryczne uczucie ogarnia człowieka, patrzącego, jak robotnicy patroszą całkiem jeszcze dobre osobowe wozy z 1951 roku, zanim znajdą się one w szczękach gigantycznego zgniatacza. Nieszczęsny samochód leży na boku jak kurczę u rzeźnika. Ludzie z palnikami sprawnie odejmują przód i tył oraz części chromowe. Później do wnętrza wlewa się gazolinę i w jednym błysku płomienia karoseria, wyściółka podłogi, błękitny lakier i wszystkie niemetalowe części idą z dymem. Dźwig wrzuca korpus do zgniatacza, z którego po minucie wychodzi mała sztaba metalu wielkości skrzynki od pomarańcz. Ten obraz jest ponury, ale to wcale nie jest jeszcze dno marnotrawstwa. Oczywiście są przedmioty, które nadają się już wyłącznie na złom i fabryki złomu są jak najbardziej potrzebne i pożyteczne. Packarda przeraża fakt, że fabrykom tym grozi likwidacja. Produkcja złomu, czyli odzyskiwanie cennego surowca nie opłaca się. Setki tysięcy używanych samochodów wyrzuca się już nie na złom, a po prostu na śmietniki, gdzie pomału zamieniają się w kupki rdzy. Dlaczego nie ma zapotrzebowania na złom? Z jednej strony przyczyniła się do tego nowa technika w metalurgii — ale istotnym powodem jest finansowe zainteresowanie producentów stali w jak najbardziej intensywnej eksploatacji kanadyjskich i południowo-amerykańskich złóż rudy. Z tego punktu widzenia pełne wykorzystanie zasobów złomu nie jest wcale korzystne.

Wróćmy jednak do problemu indywidualnego konsumpcyjnego marnotrawstwa. Dlaczego ludzie masowo wyrzucają przedmioty nadające się jeszcze do użytku? Jakie są psychologiczne źródła marnotrawstwa? Pionierzy udając się dalej na zachód zabierali ze sobą swoje żelazne kociołki, a meble sprzedawali na licytacji. Dlaczego dzisiejszy Amerykanin za pewnego rodzaju hańbę uważa nabycie używanego przedmiotu? Packard jest zdania, że ta zmiana postawy jest w wielkiej mierze rezultatem działania agencji reklamowych. W jednym z prospektów samochodowych na dwóch kartkach druku słowo „nowy" powtarza się ze dwadzieścia razy. W zakresie metod sprzedaży modelem dla amerykańskiego przemysłu produkującego urządzenia i maszyny — samochody, lodówki, pralki, telefony, meble, a nawet domki jednorodzinne — jest przemysł konfekcyjny, już od wieków będący domeną mody. Samochody projektuje się teraz jak damskie suknie: o wszystkim decyduje linia, która wcale nie musi być i na ogół nie bywa funkcjonalnie uzasadniona. I tak jak w kreacjach krawieckich — tak i w samochodach już po roku pewne szczegóły zaczynają razić jako przeraźliwie *out of date*. Gra mody obok kształtów dotyczy też kolorów. Lodówki kolejno było modne białe, później pastelowe, teraz znów białe. Zdrową konkurencję opartą na kalkulacji finansowej i na realnych ulepszeniach technicznych zastąpiła konkurencja oparta na reklamie, na kształtowaniu psychiki konsumentów. Krytyka Packarda zwraca się przeciw temu zjawisku w imię interesów konsumentów. Packard jest przerażony faktem, że konsumenci nie troszczą się, nie umieją się troszczyć o własne interesy. Nie zdają sobie sprawy z tego, jak niemal na każdym kroku są nabierani.

Pierwszym niepokojącym zjawiskiem jest zdecydowany spadek jakości produktów przemysłowych. Niestety, producenci dbają raczej o atrakcyjność swoich wyrobów niż o ich rzetelną jakość i dogodność w eksploatacji. Telewizory z roku 1957 dają gorszy obraz niż aparaty z roku 1956. W trosce o modną linię zredukowano ilość lamp. Wprowadzone lampy o bardziej uniwersalnych funkcjach nie zawsze najlepiej spełniają swoje zadania. Średnio dwa razy do roku telewizor wymaga naprawy. To samo dotyczy maszyn do zmywania naczyń, pralek, piecyków, lodówek i wielu innych urządzeń. Doczepia się do nich mnóstwo niekoniecznych *gadgets* — dzwonków, gwizdków i zegarów, niektóre z nich łatwo się psują, a wtedy całość zaczyna szwankować. Po cóż więc te fałszywe ulepszenia? Eksperci od reklamy stwierdzili, że panie domu lubią oprzyrządowanie kuchni wyglądające technicznie, naukowo, jak laboratorium. Manipulacje przy stoperach i zegarach wyrównują ich kompleks niższości i utajone poczucie winy. „Nie poświęcam zbyt dużo czasu na prace domowe, nie stoję nad garnkami jak moja matka i babka — ale za to potrafię obsługiwać

tak nowoczesną aparaturę". Stąd piecyki gazowe i elektryczne, które wyglądają tak, jak by miały być wyekspediowane w przestrzeń międzyplanetarną. Ale nie działają one bynajmniej z odpowiednią do wyglądu precyzją.

Packard jest przekonany, że producenci zmierzają do tego, aby wytwarzać urządzenia, które funkcjonowałyby bezawaryjnie przez okres objęty gwarancją (coraz to zresztą krótszy), a później wymagałyby albo zastąpienia nowymi, albo kosztownych napraw, na których też można zarobić organizując w miarę możności monopolistyczną sieć warsztatów remontowych. Im więcej klient zapłacił za psujący się przedmiot, tym więcej skłonny jest wydać na naprawy! W starym modelu Forda większość drobnych napraw można wykonać domowym sposobem przy pomocy kompletu narzędzi zakupionego wraz z wozem. Obecnie mechanik, który przyjeżdża naprawić pralkę, ma ze sobą pełen samochód narzędzi, a i to nieraz nie wystarcza. Istnieje niezliczona ilość modeli pralek, a prawie każda wymaga innych narzędzi i części. Zdarza się, że trzeba rozebrać całą maszynę, aby dostać się do uszkodzonego detalu, co pochłania mnóstwo czasu.

Pewien ekspert wojskowy stwierdził, że przy zastosowaniu techniki wypracowanej w produkcji pocisków rakietowych — można by konstruować na przykład telewizory, które by działały idealnie bez żadnych napraw przez 8 do 10 lat. Byłyby one oczywiście droższe od wyrabianych obecnie, lecz jeśliby do ceny dzisiejszych apartów dodać koszty eksploatacji, właśnie sumy wydawane na naprawy po okresie gwarancyjnym — różnica by znikła.

Reakcja przemysłowców na to oświadczenie była znamienna: produkowanie tak trwałych urządzeń nie leży w ich interesie. Trzeba, aby stale były kupowane nowe aparaty, a więc te, które się sprzedaje, nie powinny starczyć na długo. Jeśli ktoś chce kupić sprzęt, który by mógł mu służyć do końca życia — niech sobie kupi pianino. Wszystkie inne rzeczy, jeśli nie są przeznaczone do jednorazowego użytku, to mają być na chodzie przez określony bardzo krótki okres czasu — samochody, pralki, suszarki — 2 do 5 lat. Później powinny już wydawać się okropnie staromodne i nie do użytku.

Drugą metodę naciągania konsumentów stanowią machinacje dotyczące cen, kredytu, warunków spłat i procentów. Największych zysków dostarcza dziś w USA sprzedaż pieniędzy. Nie obywa się to bez marnotrawstwa z czyjejś strony. Po pierwsze kupując na kredyt lub na spłaty ludzie znacznie mniej liczą się z pieniędzmi niż w obrocie gotówkowym. Restauratorzy obliczyli, że przeciętnie konsument na kredyt wydaje na jeden posiłek o 25% więcej niż płacący gotówką.

Znajomi Packarda kupili sobie domek za 19 500 dolarów, zaciągając pożyczkę na 17 tys. dolarów. Spłaty zostały rozłożone na 30 lat. Warunki

wydają się bardzo dogodne. Lecz jaki procent od sumy pożyczonej mają płacić? Mąż twierdził, że 4,5%, żona że 6%. Różnica mała — nad czym dyskustować? A jednak w sumie różnica ta wynosiłaby aż 6 tys. dolarów. Okazało się, że płacą 5,5%, czyli że realnie domek kosztuje nie 19 500 dolarów lecz 37 250 dolarów. Byli zdumieni, lecz sami przed zawarciem transakcji nie pomyśleli o wykonaniu tych prostych obliczeń. Rząd federalny wydał ustawę nakazującą informowanie o warunkach spłat na piśmie. Lecz cóż z tego, jeśli klienci nie zastanawiają się nad tymi danymi, a nikt ich do tego nie zachęca. Podobne sztuczki uprawiają też wielkie domy handlowe, zwłaszcza w dni wyprzedaży. Wszystko kosztuje wtedy połowę ceny. Tylko że tej pełnej ceny nikt nigdy nie płacił za dany towar. Cała obniżka jest tylko trickiem reklamowym. Inny trick to zapowiedź zwyżki cen na dany towar: „kup teraz — oszczędź 50 centów".

Supermarkety stosują chaos cen jako metodę zyskownej sprzedaży. Trzeba wyższej matematyki, aby obliczyć co wypadnie taniej: czy kupić dwie paczki czegoś tam za cenę jednej paczki, czy też kupić jedną paczkę ale ze zniżkowym kuponem 25-cetnowym, a może lepiej kupić aż trzy paczki i otrzymać zwrot kosztów dwóch z nich w zamian za zwrócone pokrywki — czy kupić dwie paczki za 29 centów czy też trzy za 44 — a może kupić jedną za 35 centów i wziąć za to udział w konkursie, w którym można wygrać tyle srebrnych dolarów, ile się waży? Bardzo to jest zawiłe. Sensowna kalkulacja ze strony konsumenta jest w praktyce niewykonalna. A więc znów marnotrawstwo.

Oto przykłady obrazków krytycznych. Książka Packarda roi się od nich. Niemal nad każdą kartką mamy ochotę śmiać się i kląć zarazem (a także wyciągać wnioski i konstruować pewne analogie: my także mamy telewizory i pralki — choć raczej bez gwizdków, ale to już inna sprawa).

Obrazki krytyczne: ale co dalej, co więcej? Wnioski i postulaty znajdujemy w trzeciej i czwartej części „Marnotrawców". Ton tych wniosków dobrze oddaje motto zaczerpnięte z książki Dorothy Sayers *Creed and Chaos:* „Społeczeństwo, w którym trzeba sztucznie pobudzać konsumpcję aby utrzymać rozwój produkcji, jest społeczeństwem marnotrawców i rozrzutników — a takie społeczeństwo jest jak dom zbudowany na piasku".

W diatrybach Packarda czuje się mocne akcenty purytańskie. Autor nie ukrywa ich zresztą ani nie wstydzi się swojej moralnej indygnacji wobec przejawów marnotrawstwa — ale jest też przekonany, że istotnym argumentem przeciw postawie konsumpcyjnej i związanemu z nią marnotrawstwu są ekonomiczne, polityczne i kulturalno-społeczne konsekwencje, do których ta postawa prowadzi. Dom na piasku może się

komuś podobać, może być piękny i wygodny — rzecz w tym, że się na pewno zawali.

1. Konsekwencje polityczne. Troszcząc się na pierwszym miejscu o zaspokojenie potrzeb konsumpcyjnych, Amerykanie kompromitują się wobec innych narodów, które uznają i głoszą bogatszą skalę wartości. Samochód amerykański, który uchodzi za symbol cywilizacyjnych osiągnięć USA — jest zarazem kosztowny i niedbale wykonany „na pokaz", jest bez wdzięku, panoszy się wulgarnie swym ogromem i fantastyczną ilością niepotrzebnych koni mechanicznych. Jeśli ten styl General Motors jest naprawdę wyrazem amerykańskiej osobowości „bogatego pełnego życia" — to smutne. Taki model Amerykanina nie może wzbudzać sympatii ludzi myślących. Sądząc nas na podstawie tego, co wytwarzamy, w końcu żaden poważny człowiek nie będzie mógł nas traktować poważnie. Postawa konsumpcyjna infantylizuje cywilizację amerykańską, nadaje jej piętno prymitywnego burżujstwa, zwłaszcza w oczach ludzi Wschodu — martwi się Packard. Jawne marnotrawstwo może naturalnie budzić — i słusznie budzi — gniew i oburzenie w tych społeczeństwach, które wciąż jeszcze walczą o zaspokojenie elementarnych potrzeb życiowych swoich członków na poziomie minimum. Dopóki na świecie ludzie umierają z głodu, wyczerpania i niedostatku, oglądane w czasopismach i w telewizji reklamy specjalnego pożywienia dla kotów w luksusowych puszkach muszą wywoływać złość i wzruszenie ramion, pomimo że istnieje wydatna pomoc amerykańska dla krajów zacofanych ekonomicznie i że pomoc tę opłaca amerykański podatnik.

2. Konsekwencje ekonomiczne. Groźba wyczerpania zasobów naturalnych jest realna, zwłaszcza wobec olbrzymiego przyrostu ludności. Erozja gleby postępuje coraz dalej — już daje się odczuć pewien brak lepszych rud miedzi, dobre rudy żelazne wydobywa się z coraz większych głębokości. W coraz większym stopniu przemysł USA staje się zależny od importu surowców. Nawadnianie plantacji narusza rezerwy wodne. W niektórych okręgach zmiana profilu przemysłowego będzie konieczna z powodu braku wody. Coraz mniej jest lasów, a wszędzie widać przestrzenie pokryte zabudową miejską lub pół-miejską. Zasoby węgla i ropy naftowej także nie są nieskończenie bogate. Amerykanie pochłaniają nieproporcjonalnie wielką część światowych zasobów różnych surowców. W miarę ekspansji ekonomicznej innych krajów ta sytuacja musi się zmienić. W wielu dziedzinach import surowców przestanie być możliwy. Produkty zastępcze — aluminium, tworzywa sztuczne — wymagają wielkich wkładów energetycznych, podobnie jak otrzymywanie słodkiej wody z oceanów, co niedługo już będzie konieczne. Czy energia atomowa (czerpana z syntezy wodorowej — bo zasoby uranu w USA są niewielkie, a kraje posiadające uran będą go po-

trzebować dla siebie) będzie opłacalna? Jeśli nawet tak, to niewątpliwie koszty wysokiej stopy życiowej będą wzrastać. A jednocześnie będzie też wzrastać ilość obywateli, którym trzeba ją zapewnić. Zdaniem Packarda — i wielu ekonomistów, których cytuje — ekonomika wzrastającej konsumpcji będzie musiała się załamać.

Wyczerpywanie się zasobów nie jest jedyną niekorzystną konsekwencją tej ekonomiki. Packard dostrzega też niebezpieczeństwo konkurencji ze strony innych państw — nawet na rynku wewnętrznym, nie mówiąc już o rynkach azjatyckich i afrykańskich. Europejskie i japońskie wyroby przemysłowe mają powodzenie w Stanach — w wielu wypadkach odznaczają się lepszą jakością, bardziej sensownie są projektowane, nieraz są tańsze. Przedsiębiorcy amerykańscy, urzeczeni sukcesami reklamy, lekceważą realne potrzeby, nie studiują dostatecznie rynku od tej właśnie strony. Przegapili na przykład szanse małych samochodów w miastach, gdzie parking jest bardzo poważnym problemem. To Europejczycy pierwsi wpadli na tę ideę — amerykańscy konstruktorzy zbyt byli zaabsorbowani tworzeniem i lansowaniem mody na takie czy inne zewnętrzne akcesoria.

Wreszcie dominująca rola reklamy w handlu, nastawionym nie na zaspokajanie podstawowych potrzeb, lecz na zbytek i luksus — przyczynia się wyraźnie do konsolidowania się oligarchii przemysłowej, nie sprzyjającej w pewnych wypadkach nawet postępowi technicznemu. W USA nie wystarczy zrobić wynalazek, dokonać ulepszenia — trzeba je jeszcze „wylansować" przy pomocy kampanii reklamowej, a na to stać tylko wielkie firmy.

3. Konsekwencje społeczno-kulturalne. Te wydają się najbardziej groźne. A jednocześnie zdaniem Packarda społeczeństwo amerykańskie za mało zdaje sobie z nich sprawę. Zmienia się coraz bardziej ekologiczne środowisko człowieka. Urbanizacja postępuje żywiołowo i nieraz chaotycznie. Granice „Szczęśliwej Ameryki" leżą obecnie w obrębie jej wielkich miast, w których znajdują się ogromne strefy przedstawiające obraz nędzy i dewastacji. Coraz więcej ludzi daremnie tęskni do odrobiny ciszy i samotności, marzy o domku za miastem. Ale tereny, gdzie buduje się takie domki, w ciągu kilku lat wchłania rozrastające się miasto. Nadto niedługo już 75% mieszkańców dziś jeszcze dość zacisznych przedmieść stanowić będą kilkunastoletni chłopcy i dziewczynki. Jest to, jak wiadomo, kategoria ludzi odznaczająca się wysoką ruchliwością, bardzo widzialna i słyszalna.

Zwiększone apetyty konsumpcyjne zaostrzają niedosyt finansowy rodzin: rośnie kategoria „moonlighterów" (ludzi pracujących na dwóch posadach), matki idą do pracy, aby załatać budżet naruszony przez kupienie nowego samochodu, lodówki czy innego modnego urządzenia.

Dzieci są dobrze zaopatrzone w kosztowne zabawki. Ale to na pewno nie jest wszystko, czego im potrzeba. Najbardziej niepokoją Packarda zmiany psychiczne wywołane szerzeniem się postawy konsumpcyjnej: infantylizm, brak zainteresowania życiem społeczno-politycznym, to, co po staropolsku nazwalibyśmy prywatą. Młodzi ludzie, nawet zwycięzcy w konkursach naukowych chcą przede wszystkim „urządzić się". Oceniają szanse różnych zawodów według kryterium: „co z tego dla mnie".

Takie są konsekwencje postawy konsumpcyjnej, będącej zarazem skutkiem i przyczyną marnotrawstwa. U jej fundamentów leży ukryte założenie, że człowiek jest ważny, najważniejszy nie jako twórca, lecz jako konsument.

Pora na postulaty. Znajdujemy je głównie w czwartej części książki. Tworzą one dwie wyraźne warstwy. Mamy tu rozważania bardziej ogólne: Packard referuje i ocenia różne propozycje wyjścia z niebezpiecznej sytuacji. Mamy też kilka bardzo konkretnych wniosków pod adresem zwykłych ludzi, coś jakby plan działania dla czytelników książki, którzy solidaryzują się z poglądami autora. Referowane propozycje przebudowy ekonomiki nie wykluczają się nawzajem. Być może w jakiejś ich rozsądnej syntezie leży właściwe wyjście?

Ekonomiści są przekonani — pisze Packard — że w wypadku stabilizacji poziomu konsumpcji musiałby nastąpić zastój gospodarczy, a tym samym i bezrobocie. Jak utrzymać stały wzrost konsumpcji? Wielu opowiada się za wzrostem zaludnienia. Większa ilość ludzi będzie oczywiście konsumować więcej. Jednakże tego rodzaju wyścig między produkcją a konsumpcją musi prowadzić do wyczerpania zasobów naturalnych. Packard opowiada się za polityką demograficzną zmierzającą do pewnego zmniejszenia przyrostu naturalnego, choć zdaje sobie sprawę z trudności tej polityki i niepewności wszelkich przewidywań w tej dziedzinie. Należy w miarę możności dążyć do zachowania równowagi. Jak można utrzymać produkcję na określonym wysokim poziomie — nie uciekając się do sztucznego tuczenia społeczeństwa? Można do pewnego stopnia zmniejszyć globalną wydajność pracy przez skrócenie jej czasu i częściowe zahamowanie postępu technicznego — a raczej skierowanie wysiłku na takie dziedziny, w których jest on jeszcze ciągle niedostateczny (Packard wymienia tu przykładowo rozwój pasażerskiej komunikacji przy pomocy helikopterów, elektryfikację środków transportu, zastosowanie ultradźwięków w gospodarstwie domowym). Można też, utrzymując produkcję na poziomie, coraz wydatniej rozwijać usługi. W tym zakresie jeszcze bardzo dużo pozostaje do zrobienia.

To wszystko są jednak tylko półśrodki. Zasadniczym posunięciem, za którym opowiada się Packard, jest obalenie prymatu konsumpcji.

Właściwym zadaniem przedsiębiorstw produkcyjnych i usługowych powinno być tworzenie środowiska, w którym ludzie mieliby właściwe warunki rozwoju — poszczególni ludzie i wspólnota międzyludzka. Takie warunki trzeba stworzyć w Stanach i trzeba też jeszcze wydatniej współpracować w ich tworzeniu na całym świecie. Nasze domy są czyste i mają dobrą klimatyzację — stwierdza Packard — ale nasze ulice są brudne i niedługo trzeba będzie po nich chodzić w maskach gazowych. Samochody są coraz bardziej luksusowe, ale wzrostowi ich ilości nie towarzyszy odpowiednia troska o bezpieczeństwo drogowe i higienę miast. Niektóre miasta — jak Pittsburgh i Kalamazoo — pokazały, jak dużo można w tej dziedzinie zrobić, ale nie znajdują dość naśladowców. General Motors lansuje hasło: „w każdym garażu przynajmniej dwa samochody". Pewien lekarz dorobił do tego część drugą: „a w każdym bloku dwa szpitale: chirurgiczny i psychiatryczny". Meblarze rozpoczęli kampanię: „przestrzeń do spania". Wyrzuca się stare łóżka — bo już niemodne. A jednocześnie w wielu stanach brak łóżek szpitalnych, brak funduszy na wyposażenie szpitali i domów opieki. Coś tu jest nie w porządku. Podobna sytuacja jest w dziedzinie oświaty, gospodarki wodnej, walki z erozją itp. Budżet federalny w tak wielkim stopniu pochłaniają zbrojenia, że cała wielka dziedzina tworzenia społecznego, a nie tylko indywidualnego, prywatnego dobrobytu, leży niemal odłogiem. Konieczna jest większa aktywność społeczna w tej dziedzinie: USA nie może dłużej być bogatym krajem, którego instytucje komunalne bytują w stosunkowej nędzy. Konieczna jest zmiana polityki rządowej i zmiana nastawienia zwykłych ludzi.

Co mogą zdziałać zwykli ludzie?

Packard formułuje program: wywierać presję w kierunku racjonalnej gospodarki. Rezultaty zorganizowanych akcji konsumentów mogą być całkiem znaczne. Oto kilka postulatów Packarda: 1. Konsumenci mogą i powinni żądać i uzyskać wprowadzenie w USA państwowych znaków jakości na wyrobach przemysłowych — na wzór angielski i kanadyjski. Znaki te mogłyby zastąpić reklamę w jej funkcji kierowania nabywcą. Zdobycie znaku jakości jest możliwe i dla małych przedsiębiorstw, które dzięki temu mogłyby skutecznie konkurować z wielkimi. Wprowadzona w niektórych stanach rządowa klasyfikacja porcjowanego mięsa doprowadziła do szybkiego zwycięstwa małych zakładów, które dawały towar lepszej jakości. 2. Należy bojkotować nierozsądną modę. Kupować taniej dobre towary, na które moda już mija. Tego rodzaju taktyka, konsekwentnie stosowana przez nabywców, może złagodzić wahania mody i zlikwidować, a przynajmniej ograniczyć marnotrawstwo związane z nimi. 3. Należy żądać długoterminowych gwarancji dla wszystkich wyrobów przemysłowych. Kontrola

warunków i stopy procentowej powinna też być skrupulatnie przeprowadzana przy wszystkich zakupach na spłaty i zaciąganiu pożyczek. 4. Trzeba dokształcać się technicznie, tak aby móc dokonywać wielu napraw urządzeń we własnym zakresie. Popierać te firmy i wyroby, które ułatwiają takie postępowanie dostarczając narzędzi i wskazówek. 5. W wypadku stwierdzenia złej jakości towaru wytrwale protestować na piśmie, chociażby dla zasady i w trosce o dobro społeczne. Packard twierdzi, że w USA takie protesty, odpowiednio zredagowane i zaadresowane, wzbudzają prawdziwy popłoch wśród kierownictwa przedsiębiorstwa i mogą doprowadzić do poprawy jakości i wyjaśnień publicznych. 6. Popierać instytucje kontroli państwowej i organizacje konsumentów, które mają za zadanie kontrolę jakości towarów (w Norwegii istnieje ministerstwo konsumentów, którego zadaniem jest upominanie się o należytą jakość i asortyment towarów produkowanych i rozprowadzanych przez instytucje handlowe. Ministrem jest kobieta).

Książka Packarda nie jest skierowana do naukowców. Przemawiając po dziennikarsku, bezpośrednio, autor chce otworzyć oczy zwykłym ludziom, zmobilizować ich opinię przeciwko temu, co widzi jako zło społeczne. „Marnotrawców" czyta się z pasją — styl i sformułowania są bardzo sugestywne, choć miejscami nuży powracanie do tych samych myśli, powtarzanie argumentacji opartej na tej samej zasadzie.

Niektóre z wniosków praktycznych nadają się do zastosowania i w naszych warunkach. Nasze trudności są inne, ale faktem jest, że i my niedostatecznie wykorzystujemy naszą władzę konsumentów. Złościmy się i denerwujemy różnym brakoróbstwem, ale stosunkowo rzadko składamy formalne reklamacje. Z rozsądną kalkulacją i spłatami też nie jest najlepiej. Monografia marnotrawstwa na naszym terenie — cóż to byłby za temat dla publicysty o skali Packarda!

To wszystko prawda — a jednak kończąc lekturę tej książki trudno oprzeć się poczuciu intelektualnego niedosytu. Wydaje się, że obraz cywilizacji amerykańskiej i próba jego interpretacji teoretycznej są w książce Packarda jakoś w stosunku do siebie niewspółmierne. Obraz jest raczej szeroki, wielostronny — problem marnotrawstwa jest zarysowany na tle bogatym, widać grę bardzo różnych czynników: ekonomicznych, psychologicznych, politycznych, kulturalnych, nawet — choć w małym stopniu — religijnych. Brak tylko podejścia historycznego. Znów bardzo po dziennikarsku autor chwyta teraźniejszość, nie pokazując właściwie, jak doszło do tego, że jest tak jak jest. Może właśnie dlatego interpretacja jest nieco uboga, brak jej szerszych perspektyw. Dokonuje się ona w jakiejś jednej specyficznej sferze powiązań między ekonomiką a psychologią społeczną. Sfera to ważna i dla zagadnienia właściwa i centralna — ale rozważaniom autora brak

pogłębienia o aspekt ściśle etyczny i aspekt ściśle socjologiczny (razi też, nawiasem mówiąc, szkicowe potraktowanie problemu wydatków na zbrojenia; autor zdaje się nie doceniać tego czynnika, lub celowo tę sprawę niemal pomija). Aspekt etyczny wymagałby pogłębienia filozoficznego, a socjologiczny — położenia akcentu na przemianach społecznych prowadzących do powstania społeczeństwa masowego. Wydaje się, że obecnie żadnego ze zjawisk społecznych nie można interpretować przyczynowo, nie nawiązując do całokształtu tych przemian. Podatność na wahania mody i reklamę, brak krytycyzmu i sama postawa konsumpcyjna wydaje się być skutkiem dezintegracji społecznej, rozpadu osobowych więzi i struktur łączących ludzi w zwarte środowiska posiadające własną opinię publiczną.

Packard apeluje do swoich czytelników, aby postępowali racjonalnie, ale unikając bardziej analitycznego teoretyzowania, nie pokazuje, co istotnie sprawia, że tak łatwo rezygnują oni z myślenia, z własnych oryginalnych upodobań i dążeń, nawet z własnych dobrze rozumianych interesów.

I socjologiczna, i etyczna monografia marnotrawstwa w społeczeństwie wkraczającym w stan masowości jest jeszcze do napisania. Ale niewątpliwie książka Packarda będzie w niej musiała być często cytowana.

H. B.

W HISZPANII

Katolicki działacz związkowy z USA, Richard Deverall odwiedził niedawno Hiszpanię. „Commonweal" publikuje jego refleksje i wnioski w serii artykułów. Zamieszczamy tu fragmenty i wypowiedzi dotyczące stosunku katolików hiszpańskich i hierarchii kościelnej do rządu Generała Franco oraz ich politycznej orientacji.[1]

Na wstępie Deverall stwierdza, że brak interwencji ze strony ONZ i ekonomiczna — nie tylko zresztą ekonomiczna — pomoc USA dwa razy już ocaliły *régime* Franco przed ostatecznym załamaniem, a nawet umożliwiły dyktatorowi zaniechanie już niemal rozpoczętych reform, do których zmusił go nacisk opinii publicznej. Zdaniem Deveralla tylko prawdziwie demokratyczna Hiszpania może być wartościowym sojuszni-

---

[1] „The Commonweal", Vol. LXXIV, No 19. Interesujący przegląd spraw hiszpańskich opublikowała niedawno Więź w n-rze 7—8(39—40); artykuły w „Commonwealu", tygodniku katolików USA, wskazują na dalszą ewolucję opinii katolickiej zarówno w Hiszpanii, jak i w świecie.

kiem USA. Dyktatura Franco musi upaść, a popieranie jej przez administrację Eisenhowera było akcją nie tylko politycznie ale i moralnie niewłaściwą i błędną. Demokratyczni działacze hiszpańscy, także katoliccy, spodziewają się, że prezydent Kennedy nie będzie kontynuował tej złej strategii, że pomoc amerykańska stanie się wreszcie czynnikiem wzmacniającym ruch postępowy, zmierzający ku społecznej i politycznej emancypacji narodu hiszpańskiego. Istotnie, pewne zmiany, choć powolne, są jednak widoczne. Wbrew deklaracjom Pentagonu Kennedy uznał za legalną opozycję przeciw rządom Salazara w Portugalii i kapitan Galvao, główny bohater rebelii na statku Santa Maria nie został potraktowany jako pirat. Oburzenie „Caudillo", którego los jest ściśle związany z losem Salazara — było ogromne. Nie mniejsza też była radość hiszpańskich demokratów, którzy uznali to wydarzenie za dobry znak, potwierdzający ich najlepsze nadzieje. Może Amerykanie zrozumieli wreszcie kogo warto i trzeba popierać w Hiszpanii? — Deverall jest przekonany, że świat zbyt mało zdaje sobie sprawę ze zmian jakie zaszły w Hiszpanii od czasu wojny domowej a zwłaszcza od 1955 r. Obecnie Franco ma przeciw sobie wszystkie mniej lub więcej jawne czy konspiracyjne ugrupowania polityczno-społeczne, a także dużą część hierarchii kościelnej nie wyłączając Kardynała Prymasa Pla y Daniel. Większość katolików zwłaszcza młodych zdecydowanie przeszła do opozycji. Oczywiście są różne odcienie tej katolickiej opozycji, od monarchistów do radykalnych lewicowców. Zdaniem Deveralla do opozycji można zaliczyć nawet przywódców Opus Dei, instytutu świeckiego założonego w Hiszpanii w r. 1928. Opus Dei uchodzi za ugrupowanie zdecydowanie reakcyjne, obejmuje zwolenników rządów silnej ręki, dwaj jego członkowie są ministrami w rządzie Franco (od 1957 r., kiedy to Franco pozbył się jezuickich doradców). Jednakże Opus Dei chce robić swoje pod każdą władzą, nawet pod władzą Franco, ale jej nie popiera szczerze, przynajmniej obecnie.

Z innych zupełnie pozycji przeciwstawia się dyktaturze robotnicza organizacja Akcji Katolickiej (HOAC) i ruch młodych robotników chrześcijańskich (JOC), którego protektorem jest wspomniany wyżej kardynał Pla y Daniel.

HOAC istnieje już od szeregu lat. Nie jest to związek zawodowy (w Hiszpanii związki zawodowe są opanowane przez Dyktaturę), lecz oficjalna gałąź akcji katolickiej, co zapewnia jej względną ochronę przed policją. Nadzór policyjny nad tą organizacją jednak istnieje, a przed dwoma laty jeden z jej przywódców został nagle usunięty i wkrótce potem zmarł nagle, choć był to człowiek jeszcze wcale nie stary.

JOC istnieje od lat siedmiu i jest pełną energii organizacją młodych pracujących chłopców i dziewcząt, którzy szerzą swoje idee po całym kraju. Zrzeszenie to przeszkoliło tysiące aktywistów, a około 150 tys.

hiszpańskich robotników przeszło przez jego szeregi. We wrześniu 1960 JOC przeprowadziła wielką kampanię odsłaniającą kulisy wyborów przeprowadzonych przez frankistowskie związki zawodowe w sposób urągający wszelkim demokratycznym zasadom. Nastąpiły aresztowania, przywódcy JOC byli wzywani na śledztwa i uwięzieni, a niektórych ukarano grzywną za... cytowanie encyklik papieskich. W związku z tą sprawą na horyzoncie hiszpańskim zupełnie już wyraźnie zarysowała się perspektywa walki między państwem a Kościołem.

Najbardziej drastycznym przykładem konfrontacji *régime'u* i katolików mogą być wydarzenia które niedawno miały miejsce w Barcelonie. Barcelona jest stolicą Katalonii, kraju, który od lat walczy o autonomię polityczną. Obecnie nawet język kataloński jest tępiony, nie wolno używać go ani w prasie ani w audycjach radiowych. W maju 1960 Franco przybył wraz z rządem do Barcelony z kurtuazyjną wizytą. Miejscowy gubernator zaaranżował koncert galowy na jego cześć. W programie koncertu było odegranie historycznego a obecnie zakazanego prawnie „Hymnu do Sztandaru", oczywiście katalońskiego. Przed rozpoczęciem koncertu gubernator zorientował się i usunął ten punkt programu. Sala koncertowa była wypełniona faszystowskimi urzędnikami z Madrytu a obok nich byli też obecni wybitni przedstawiciele katalońskiego duchowieństwa i przywódcy katoliccy. Gdy program osiągnął punkt, w którym miał być odegrany „Hymn do sztandaru" katalończycy powstali jak jeden mąż i zaintonowali go pełnym głosem. Tajniacy ukryci w tłumie rzucili się na śpiewających bijąc ich pałkami i kolbami pistoletów. Sala koncertowa zamieniła się w arenę oficjalnego rozboju. Kilkudziesięciu młodych katolików zostało aresztowanych, pobitych i torturowanych w więzieniach. Jeden z nich, dr Jorge Pujol był tak bezlitośnie katowany w czasie śledztwa, że na sali sądowej przyjaciele z trudem mogli go rozpoznać. Policyjna chirurgia plastyczna czyni cuda — mówi się w Hiszpanii. Pujol został skazany na siedem lat odosobnienia. Po wyroku otoczyli go księża i biskupi archidiecezji katalońskiej publicznie składając hołd jego cierpieniu i ofierze. Opat z Montserrat wysłał do rządu protestacyjny telegram, oczywiście nie przyniósł on żadnych skutków. Gubernatora, który przyczynił się do wywołania zamieszek wprawdzie odwołano ze stanowiska — lecz, konkluduje Deverall — dr Pujol, który ma obecnie 32 lata, ma przed sobą jeszcze sześć lat więzienia. Franco może być zdetronizowany, i demokracja może odrodzić się w Hiszpanii już w tym roku — wyraża nadzieję publicysta amerykański — z pomocą dla walczących o wolność nie należy jednak zwlekać.

Z. G.

W IRLANDII

Dnia 17 marca br. rozpoczęto w Armagh uroczyście obchodzić jubileusz 1500-lecia istnienia chrześcijaństwa w Irlandii. Jest to bowiem data śmierci patrona narodu irlandzkiego — św. Patryka. Z tej okazji papież Jan XXIII wystosował do kardynała D'Altona, prymasa Irlandii, specjalne orędzie, w którym czytamy m. in.: „Każdy naród wydaje większą czy mniejszą liczbę kapłanów. Ale Irlandia, ten umiłowany kraj, jest w tym względzie najpłodniejszą Matką. W liczbie kapłanów, zakonnic, sióstr, które wydaje, jest nieprześcigniona".

Ciekawe spostrzeżenia i informacje na temat społeczno-ekonomicznego i religijnego życia Irlandii zawiera artykuł Gary Mac Eoin: *Ireland: Vacuum of National Purpose*, który ukazał się w jednym z numerów czasopisma „America" (nr 2633, 14 November 1959) [1].

Najważniejszym problemem Irlandii jest nieustanna emigracja ludności. Jest to zagadnienie, które odwiecznie dręczy naród irlandzki. Główną przyczyną emigracji ludności bywa specyficzna sytuacja ekonomiczna tego kraju.

Życie gospodarcze Irlandii jest pełne kontrastów. Stosunki ekonomiczne dzisiejszej Irlandii zależą od dwóch następujących faktów: zdecydowanie rolniczego charakteru gospodarki narodowej, oraz bardzo powolnego procesu uprzemysłowienia kraju.

Gospodarka narodowa Irlandii opiera się głównie na rolnictwie. Przeszło 40% ludności trudni się uprawą roli. Rolnictwo jednak w Irlandii stoi na bardzo niskim poziomie i nie przynosi spodziewanych zysków. Zysk bowiem płynący z eksportu towarów rolniczych musi nieustannie wyrównywać koszty produkcji. Zmusza to do redukcji siły roboczej. Np. na każde cztery osoby zatrudnione w rolnictwie 20 lat temu, mogą być obecnie zatrudnione tylko trzy osoby. Równocześnie pracownik zatrudniony dzisiaj na roli musi produkować 25% więcej aniżeli jego poprzednik pół wieku temu.

Ludność wyparta z pracy na roli szuka zarobku w przemyśle. Jednak i tu nie widać rozwiązania problemu bezrobocia. Stosunki socjalne panujące w Irlandii doprowadziły do swoistego paradoksu ekonomicznego: im większe uprzemysłowienie kraju, tym proporcjonalnie niższe zatrudnienie ludności w zakładach przemysłowych.

---

[1] Gary Mac Eoin, Irlandczyk z pochodzenia, przebywa obecnie w Nowym Jorku, i jest jednym z przedstawicieli Międzynarodowego Zjednoczenia Prasy Katolickiej przy Narodach Zjednoczonych (*International Catholic Press Union at the United Nations*). Celem bliższego poznania stosunków społeczno-ekonomicznych i sytuacji religijnej swojego kraju przebywał i pracował przez szereg lat w różnych częściach Irlandii.

Stosunki ekonomiczne w Irlandii uległy w ostatnim półwieczu poważnym przeobrażeniom pod wpływem wzrostu uprzemysłowienia kraju. Produkcja przemysłowa jest z każdym rokiem coraz większa. Niedawno powstała tu pierwsza rafineria ropy naftowej, z roczną produkcją na dwa miliony ton. Pod protektoratem kapitału zagranicznego, przeważnie Ameryki i Niemiec Zachodnich, uruchamia się coraz to nowe zakłady przemysłowe i tworzy się coraz to nowe spółki akcyjne (np. ostatnio kapitał amerykański założył cały szereg spółek irlandzkich dla produkcji kosmetyków i gumy do żucia). Obecnie Irlandia eksportuje już samochody do Stanów Zjednoczonych, a odbiorniki telewizyjne do Anglii.

Mimo znacznego rozwoju przemysłu nie zdołano przezwyciężyć przewagi importu nad eksportem. Budżet gospodarki narodowej jest nieustannie zagrożony. W ogólnym bilansie ekonomicznym Irlandczycy więcej konsumują aniżeli produkują. Nierówności te musi Irlandia wyrównywać przez „eksport" swoich obywateli. W tym miejscu dochodzimy do sedna sprawy emigracji irlandzkiej.

Problem emigracji ludności irlandzkiej to nie tylko sprawa specyficznych stosunków ekonomicznych kraju, ale również i moralności publicznej. Gary Mac Eoin pisze: „Myślę, że rzeczywisty problem jest bardziej złożony. Zdaje się, że Irlandczykom brakuje odpowiedniej filozofii pracy, tzn. chrześcijańskiej filozofii pracy. Brak w narodzie poczucia dumy z dokonania jakiegoś wielkiego dzieła, brak jakiejś wyższej aspiracji i powołania oraz konkretnego planu przeobrażeń stosunków społecznych. Bierność w postawie społecznej ludności jest wyraźnym zaprzeczeniem katolickiej koncepcji życia i jest równoznaczna z wydaniem wyroku potępienia na moralną wartość polityki państwowej. Istnienie tej postawy jest niezaprzeczalnym faktem. Nie znalazłem nawet tendencji do zaprzeczenia tego stanu rzeczy. Przeciwnie, dla wielu ta ogólna mierność jest prawdziwa, a dla innych faktem życiowym". Następnie autor dla potwierdzenia swoich wniosków powołuje się na opinie, jakie panują na ten temat wśród społeczeństwa irlandzkiego. „Niedbałe wykonanie swoich obowiązków zawodowych jest u nas powszechne — komentuje pewien kapłan. — Nie można jednak powiedzieć, że jest to wrodzone w naszym charakterze. Irlandczycy bowiem są dobrymi pracownikami zagranicą. Moim zdaniem wszystkiemu jest winien tutejszy klimat". „Przeciwnie — pisze inny dziennikarz — jest to droga, którą Bóg wskazał jak żyć. W naszym kraju znaleźliśmy ludzkie tempo życia. Idziemy dobrą i właściwą drogą".

Gdzie tkwi źródło tych wszystkich sprzeczności ekonomicznych i moralnych, jakie istnieją w życiu narodowym Irlandii? Autor wskazuje na trzy główne przyczyny wszelkich trudności społecznych i na-

rodowych: niewłaściwą strukturę własności, wadliwy system gospodarczy oraz nieudolne funkcjonowanie aparatu państwowego.

Struktura własności, zarówno w przemyśle jak i w handlu, wznosi bariery między pracodawcą a robotnikiem. Awans zawodowy czy społeczny zależy tu nie od osobistych zdolności czy od osiągniętych wyników w pracy zawodowej, lecz od znajomości i kontaktów towarzyskich z chlebodawcą. „W Irlandii dobrze wykonywana praca jest rzadko dobrze wynagradzana".

Rzecz jasna, że przy takich stosunkach gospodarczych optymalna produkcja przemysłowa jest niemożliwa. Złe warunki pracy, wysoka śmiertelność wśród robotników młodego przemysłu oraz niepewność utrzymania się przy wykonywanym zawodzie prowadzą w świadomości robotników do obniżenia wartości pracy i do braku zaufania wobec przełożonego. „Praca jest powszechnie uważana za zło konieczne, z którego należy się wyzwolić".

„Największym atoli przekleństwem kraju jest długowieczność" — oświadczył cynicznie pewien publicysta. „Nikt nie chce rezygnować ze stanowiska, dopóki żyje. Nowy właściciel i zarządca przedsiębiorstwa, dziedzicząc majątek po ojcu, jest już człowiekiem starym i niezdolnym do wprowadzenia jakichkolwiek zmian czy reform".

Aparat państwowy również cierpi na wewnętrzną niemoc i ogólną bierność. „Mężowie stanu, którzy jako młodzi walczyli w 1916 roku o niepodległość, pozostali po dzień dzisiejszy przy Departamencie w Dublinie. Policja, oświata, prawo, opieka publiczna, szpitale, transport, wszystko jest pod centralną kontrolą. Obywatel uważany jest przez państwo za dziecko, któremu samodzielnie nie wolno decydować w sprawach publicznych". Najlepszym przykładem ograniczania wolności decyzji jest zdaniem autora sprawa cenzury państwowej i kościelnej.

Cenzura państwowa przez liczne zakazy krępuje opinię publiczną i prowadzi do licznych nadużyć. Nadużywanie zaś prawa indeksu kościelnego prowadzi często do absurdu, np. książka jednego z arcybiskupów została uznana za niebezpieczną dla wiary katolickiej.

Cenzura państwowa jest wykonywana środkami administracyjnymi. Władze administracyjne wydały specjalną instrukcję, w myśl której zakazane książki są wycofywane również z publicznych bibliotek i czytelni. Ruch wydawniczy nie może pod wpływem nadzoru administracyjnego rozwijać swobodnie wszystkich swoich możliwości. Nowe nakłady rzadko kiedy mogą osiągnąć cyfrę 4000 egzemplarzy. Jedynie publikacje propagandowe nie posiadają żadnego określonego limitu.

Nie mniej absurdalna jest cenzura filmowa. Filmy, które ostatecznie przeszły przez cenzurę państwową, są w poszczególnych fragmentach dodatkowo „oczyszczane" z ewentualnych niebezpiecznych momentów dla wiary i moralności.

*

Stosunki ekonomiczno-polityczne kraju nie pozostają bez wpływu na ogólną sytuację moralno-religijną społeczności irlandzkiej. Tym bardziej, że aparat państwowy uważa doktrynę Kościoła katolickiego również za własny program polityczny i za swoją ideologię. „Byłoby rzeczą dziwną — pisze Gary Mac Eoin — gdyby stosunki i tendencje panujące w Irlandii nie odzwierciedlały się w jakiś sposób w życiu Kościoła, który tu odgrywa bardzo ważną rolę".

Katolicyzm w Irlandii przeżywa obecnie wiele trudności. Głęboko zakorzeniona wiara idzie tu w parze ze swoistym antyklerykalizmem. Irlandczycy, mimo że darzą swoich kapłanów dużym szacunkiem, odnoszą się do nich z wielką rezerwą. „Byłem mocno przerażony cierpkim krytycyzmem wobec kleru, gdziekolwiek byłem" — pisze cytowany autor.

Istnieje zasadnicza różnica między dzisiejszym a dawniejszym antyklerykalizmem. Uczucia „antyklerykalne" rozwijają się dziś w Irlandii wśród głęboko wierzących katolików i są wyrazem zatroskania o sprawy Kościoła. Ludność bowiem miejscowa zarzuca duchowieństwu bierność i społeczną indolencję.

Opinia publiczna oskarża duchowieństwo o zbyt wielką uległość i współpracę z polityką państwową, a tym samym zarzuca klerowi bierność i bezwład w życiu społecznym. Wszystkie zarzuty kierowane przeciwko sferom rządowym rozszerzone są w ten sposób na całe duchowieństwo i Kościół.

W ostatnich czasach widać w katolicyzmie Irlandii pewne wewnętrzne odrodzenie i uwolnienie się z więzów polityki państwowej, która krępuje dynamikę Kościoła. Jednym z przykładów odnowy jest społeczny ruch „Muintir na Tire", prowadzony przez ks. Hayesa i przypominający w swych metodach pracy doświadczenia „Économie et Humanisme" we Francji.

Ruch społeczny zainicjowany przez ks. Hayesa nie posiada charakteru politycznego. Celem tej akcji jest społeczno-ekonomiczne przekształcenie danego środowiska w oparciu o wzajemne zrozumienie i zaufanie wśród członków określonej grupy społecznej, np. parafii. Główna troska tego ruchu to wychowanie i kształcenie młodego pokolenia katolików w duchu wzajemnej współpracy i pomocy.

Ruch społeczny „Muintir na Tire" posiada na swoim koncie poważne osiągnięcia. Akcja społeczna zapoczątkowana przez ks. Hayesa znalazła poparcie w społeczeństwie i z czasem zamieniła się w ogólnonarodowy ruch odnowy, jednak bez żadnej tendencji objęcia władzy we własne ręce. Dotychczasowy zapał i gorliwość wielu zwolenników spośród kapłanów i ludzi świeckich wydaje już oczekiwane owoce. Na ogólne jednak odrodzenie katolicyzmu i życia społecznego w Irlandii wypadnie nam z pewnością jeszcze długo czekać.

Andrzej Woźnicki T. Chr.

MIĘDZYNARODOWA ORGANIZACJA OPIEKI NAD DZIECKIEM

W nrze 30 „Tygodnika Powszechnego" (23 lipca 1961) czytaliśmy krótką informację o kongresie katolickiej organizacji opieki nad dzieckiem: „W dniu 4 czerwca br. zakończyły się w gmachu UNESCO, w Paryżu, obrady *Bureau Catholique de l'Enfance* przy udziale około 300 delegatów z 45 krajów, reprezentujących przeszło 250 organizacji. Z ramienia rządu francuskiego w obradach brał udział minister sprawiedliwości, p. Michelet. Nowym prezesem organizacji został Belg, Raoul Legrand". (Zaszła tu pomyłka, ponieważ tym prezesem był i jest Raoul D e l g r a n g e.)

Już z tej zwięzłej notatki wnioskujemy, że ta instytucja ma wielki zasięg i że zasługuje na bliższe poznanie. Oficjalna jej nazwa brzmi: *Bureau International Catholique de l'Enfance,* w skrócie: B.I.C.E.

ZARYS DZIEJÓW ORGANIZACJI

Nigdy w dziejach nie poświęcono tyle uwagi pedagogii, co w ciągu czterdziestu lat wieku dwudziestego. A jednak myśl o dzieciach nie powstrzymała ludzi od wojny! Wiosną 1946 r., kiedyśmy jeszcze się nie ocknęli z koszmaru owych lat, co po sobie zostawiły zburzone miasta, rozbite rodziny i atmosferę nienawiści, pojawiły się na ulicach bezbarwne afisze przedstawiające dziecko boleśnie uśmiechnięte, bez nóg, wyciągające ku widzom kikuty rąk. Niedługo potem zorganizowano w Sztokholmie międzynarodowy kongres opieki nad dzieckiem. Uczestników łączyło hasło „RADDA BARNAN" ratujmy dziecko! Wtedy już powstały lokalne instytuty służące dziecku. Flotylla *„Liberty-ships"* wiozła przez Atlantyk zamiast bomb żywność dla dzieci. Ale wkrótce okazało się, że tu nie wystarczy doraźna pomoc, bo wojna zgangrenowała dusze, rozbiła więzi rodzinne, zasiała wszelakie zło. Trzeba nie tylko karmić i odziewać, ale też wychowywać.

Te same myśli podkreślił papież Pius XII zarówno w encyklice *Quemadmodum* jak i w przejmującym apelu na Boże Narodzenie w r. 1946. Niedługo potem, w marcu 1947 r. przyjął ojciec święty na prywatnej audiencji trzech francuskich księży i pana René Finkelsteina, również Francuza, który dotąd pełni funkcję sekretarza generalnego Biura. Tam właśnie, w papieskiej bibliotece powstał zawiązek B.I.C.E. Z inicjatywy ks. Courtois zebrał się zespół o charakterze międzynarodowym, mający na celu służyć w duchu katolickim dziecku przez studia, badania, informacje. Podjęto myśl o. Flanaghan, który już przed wojną zaalarmował świat, że trzeba się pilnie zająć „umorusanymi aniołami". Ten pierwszy zespół pracował blisko rok nad utworzeniem nowej orga-

nizacji. Została ona oficjalnie uznana na kongresie w Paryżu 17 stycznia 1948 r. Wzięli w nim udział przedstawiciele Belgii, Czechosłowacji, Francji, Holandii, Kanady, Portugalii i Włoch oraz reprezentanci jezuitów, salezjanów i braci szkolnych, a także Papieskiego Dzieła Boskiego Dzieciątka.

Rok po roku Biuro rozszerza swoją działalność. Obecnie B.I.C.E. utrzymuje kontakty z 250 organizacjami krajowymi w 72 państwach. Stałe komisje B.I.C.E. mają ponad 3000 korespondentów z różnych stron świata, a jego sekretariat generalny — 8000. Biuro działa też od kilku lat w oparciu o Komisję Ekonomiczną i Społeczną Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz UNESCO i w łączności z innymi instytucjami o zasięgu międzynarodowym. B.I.C.E. odbyło już siedem kongresów z udziałem tysięcy uczestników z wielu krajów. Na szczególną uwagę zasługuje konferencja w sprawie potrzeb dzieci afrykańskich, odbyta w Yaunde (Kamerun) w styczniu 1957 r., poprzedzona żmudnymi badaniami i ankietami przeprowadzonymi przez specjalistów w 26 krajach Afryki. Od r. 1956 Biuro uczestniczy w konferencjach UNESCO i wspólnie opracowuje ustawy dotyczące szkolnictwa i wychowania młodzieży, zwłaszcza dziewcząt i dzieci afrykańskich.

Jednym z głównych celów Biura jest informacja. W związku z tym redagowany jest w Paryżu dwumiesięcznik „L'Enfance dans le Monde", zawierający wiadomości o kongresach i akcji na rzecz dzieci według materiałów zbieranych z 1500 periodyków całego świata.

B.I.C.E. nie ogranicza się bynajmniej do tej akcji, wie bowiem, jak niezmiernie dużo jeszcze zostaje do zrobienia, jak palące są potrzeby dzieci umierających, głodnych, upośledzonych, opuszczonych, chorych, mających prawo do życia, oświaty, rodziny, zabawy i w przyszłości do słusznej pracy. I dlatego zebrał się VIII Kongres w piętnastą rocznicę istnienia organizacji. Celem tego kongresu, o którym wspomnieliśmy na początku, było: 1 — zorientować siebie i innych co do osiągnięć w ciągu minionych lat czternastu; 2 — uświadomić sobie ważność problemów dotyczących dziecka w dzisiejszym świecie, który jest już inny, niż był zaraz po drugiej wojnie światowej; 3 — ustalić sposób rozwiązywania tych problemów przez B.I.C.E., sposób wspierania dzieci w różnych krajach.

ORGANIZACJA BIURA

Komitet naczelny, zgodnie z założeniami organizacji, ma charakter międzynarodowy. Poza tym członkami komitetu naczelnego są przedstawicielki i przedstawiciele Azji, Belgii, Brazylii, Danii, Francji, Holandii, Niemiec i Portugalii oraz trzej reprezentanci zgromadzeń zakonnych: jezuitów, salezjanów i braci szkolnych. Żałowano, że w tym komitecie

brak członka przedstawiającego kraje afrykańskie, co ma być w najbliższym czasie uzupełnione.

Na szczególną uwagę zasługuje permanentna aktywność dwunastu stałych komisji Biura zajmujących się problemami wychowania w rodzinie, wychowania religijnego, przedszkolnego, na wolnym powietrzu oraz kwestiami medycznymi, psychologicznymi, wydawniczymi, prawniczymi, teologicznymi, a ostatnio także sprawą korzystania ze środków audio-wizualnych. Kilka z tych komisji istnieje już od paru lat, inne zostały niedawno założone. Na czele poszczególnych komisji stoją eksperci różnych narodowości z siedzibą w stolicach lub wielkich miastach Europy czy Ameryki. Te komisje uczestniczą w międzynarodowych konferencjach, zjazdach, kongresach, zbierają informacje, opracowują ankiety i dzielą się swymi zdobyczami według kompetencji. Niestety, jak dotąd ich osiągnięcia za mało były przez praktyków wykorzystywane.

Nie mogąc mówić o wszystkich szczegółowo rozpatrzmy *exempli gratia* działalność i znaczenie dwu komisji. Jedna z nich zajmuje się dziecięcą prasą i literaturą. Powstała w r. 1952 i ma za cel ulepszanie katolickich wydawnictw dla dzieci, międzynarodową współpracę w tej dziedzinie, uświadomienie opinii publicznej co do wychowawczej ważności tej sprawy. Stu członków w różnych krajach współpracuje z tą komisją. Dzięki temu w 25 krajach wydano już 65 tytułów, łącznie około sto milionów egzemplarzy rocznie. A oto kilka kwestii opracowywanych przez tę komisję: humor w wydawnictwach dziecięcych; wychowawcza wartość ilustracji dla dzieci; chrześcijańskie wychowanie poprzez dziecięcą literaturę; rola prasy dziecięcej ze względu na przyszłość zawodową i społeczną.

Inna komisja zajmuje się problemami wychowania religijnego. A oto cele tej komisji: skontaktować katechetów *sensu proprio* z innymi wychowawcami, by tych ostatnich uświadomić co do doniosłości katechezy, co do odpowiedzialności za rozwój życia chrześcijańskiego dzieci i co do sposobu wypełnienia tej misji. W ramach akcji tej komisji działają grupy ekspertów studiujących poszczególne zaplanowane kwestie. Tę pracę wyprzedziła wielka ankieta międzynarodowa dotycząca osiągnięć katechetycznych w całym świecie w ciągu minionych dziesięciu lat. Rezultaty tej ankiety zostały opublikowane przez B.I.C.E. w kwietniu 1960 r.

Obecnie w dwóch zwłaszcza kierunkach zmierza akcja specjalistów tej komisji: 1 — religijnego wychowania dziecka przedszkolnego i 2 — wychowania dziecka w czystości. W najbliższym czasie przeprowadzona będzie na te tematy międzynarodowa ankieta.

B.I.C.E. utrzymuje, jak było powiedziane, stałe kontakty z wielu organizacjami o pokrewnych (choćby częściowo) zainteresowaniach, i to nie tylko z organizacjami katolickimi. Przykładowo wymieńmy niektóre

nazwy takich organizacji: Międzynarodowe Zrzeszenie Ochrony Dziecka (U.I.P.E.), Światowa Federacja Zdrowia Psychicznego, Międzynarodowe Stowarzyszenie Wychowawców Młodzieży Upośledzonej, Międzynarodowa Federacja Wyższych Funkcjonariuszy Policji (chodzi o przestępczość młodych), Międzynarodowe Stowarzyszenie dla Radia i Telewizji (UNDA). Biuro, o którym tu wciąż piszemy, kontaktuje się także z konferencjami episkopatu szeregu krajów.

Na szczególną uwagę zasługują kontakty stale utrzymywane z ONZ oraz UNESCO. Przedstawiciel B.I.C.E. uczestniczy w każdym ważniejszym zebraniu tych organizacji, a najwięcej ma do powiedzenia w Radzie Ekonomicznej i Społecznej ONZ.

Oto niektóre osiągnięcia Biura dzięki tej akcji:

Ogólne zebranie ONZ przyjęło 23 września 1959 zaprojektowaną przez B.I.C.E. Deklarację Praw Dziecka, którą rozpowszechniono w głównych językach. W myśl 3 § art. 26 Deklaracji Praw Człowieka ogłoszona została uchwała gwarantująca rodzicom swobodę co do sposobu wychowania dzieci. Nowojorska i genewska komisja ONZ wobec stwierdzenia faktu, że kraje uboższe mają większy przyrost naturalny niż kraje bogate, wysunęły projekt akcji na rzecz ograniczenia urodzin. B.I.C.E. wystąpiła z inną rezolucją: 1 — trzeba rozwiązać problem ekonomiczny przez lepsze wykorzystanie bogactw ziemi i należyty ich rozdział oraz przez dobrą politykę migracyjną; 2 — trzeba walczyć przeciwko *birth control*, a za to głosić naukę Kościoła o regulacji urodzin z troską o ochronę godności człowieka i jego rozwoju.

Głód i choroby panoszące się katastrofalnie w wielu krajach najwięcej szkodzą dzieciom i dlatego B.I.C.E. energicznie walczy z tymi klęskami ludności. W tej sprawie przoduje Odile Roullet, która jest adwokatem w Genewie, i tam też w imieniu B.I.C.E. stawiała śmiałe postulaty wobec Prezesa Rady Ekonomicznej i Społecznej ONZ. Tę ważną akcję Biuro prowadzi w łączności z FAO, światową federacją do walki z głodem i chorobami. Ten temat był już poruszany w polskiej prasie, ale warto go jeszcze przypomnieć, podając znów nieco cyfr o miażdżącej wymowie. Fakty te podaje właśnie Odile Roullet w broszurze *Des enfants ont faim* wydanej przez B.I.C.E.

Na 60 milionów ludzi umierających co roku, więcej niż połowa umiera z powodu głodu. Ta śmiertelność jest o wiele większa, jeśli chodzi o dzieci. Nasza planeta ma teraz ponad miliard dzieci (do lat 15). Co dzień rodzi się 140 tysięcy, z czego dwie trzecie cierpieć będzie głód, poniewierkę, chorobę. Według statystyki ONZ z r. 1959 na tysiąc nowo-rodków umiera w pierwszym roku życia: w Indii — 185, w Brazylii — 170, w Gwinei — 220, we Włoszech — 45, we Francji — 31, w USA — 26. Dzieci, które przeżyją jakoś niemowlęctwo i dojdą do dojrzałości, mają szanse żyć w Indii lat 32, w Brazylii 42, podczas gdy we Francji lub

USA 69. Jak daleko sięga nierówność społeczna i niesprawiedliwość, mówią liczby dotyczące śmiertelności dzieci w Unii Południowoafrykańskiej, gdzie na tysiąc dzieci pochodzenia murzyńskiego umiera 132, pochodzenia azjatyckiego — 68, a białych — 28. A poza tym noworodek czarny ma szanse żyć lat 43, żółty — 50, a biały — 66. Dlaczego? Bo warunki życia czarnych są tam o wiele nędzniejsze niż żółtych, a tym bardziej — białych. W Południowej Rodezji śmiertelność dzieci ludności europejskiej wynosi 81 na tysiąc, a tubylców — 259 na tysiąc. Odnośne liczby dla stanu rzeczy w Algierii: 41 na tysiąc dla ludności europejskiej, a 108 na tysiąc dla ludności muzułmańskiej.

W ślad za głodem idą liczne choroby, którym nie ma kto zapobiec wobec braku lekarzy, lekarstw, szpitali i warunków higienicznych. Wystarczy jeden fakt: sama Francja ma więcej łóżek szpitalnych niż cała Azja.

B.I.C.E. solidaryzując się z FAO (organizacją zwalczającą głód i choroby) przystąpiło do zainicjowanego 1 lipca 1960 r. pięcioletniego planu, który przez akcję ekonomiczną, społeczną i charytatywną chce zrealizować hasło: *Fiat panis!* — „Niech będzie chleb!"

REFERATY KONGRESOWE

Podczas kongresu w Paryżu od 27 maja do 3 czerwca 1961 r. wygłoszono szereg doniosłych referatów. O służbie dziecku mówił Enrico Gastaldi. Przytoczmy niektóre podkreślone myśli w tym referacie:

„Skoro dzieci stanowią jedną trzecią ludności świata, tedy przynajmniej jedna trzecia rezerw świata powinna być im oddana. Nie chodzi tu tylko i na pierwszym miejscu o dobra ekonomiczne, lecz również o dobra myśli, ducha, kultury społecznej. W tym zautomatyzowanym i zorganizowanym społeczeństwie, jakie się obecnie rozwija, dzieci zyskują na znaczeniu. Siła ślepego bezwładu może swym rozmachem wytrącić świat z równowagi kulturalnej i moralnej".

Prawa dziecka muszą być sankcjonowane przez państwowe konstytucje, jak zostały zagwarantowane przez Kartę Narodów Zjednoczonych i wyszczególnione w Karcie Dziecka niedawno promulgowanej.

Wiele złych usług świadczy się dziecku z braku uświadomienia właściwego celu pedagogii. Stąd dużo niepowodzeń w tej dziedzinie w wychowaniu rodzinnym i w akcji społecznej na rzecz dziecka. Chodzi tu głównie o zrozumienie wartości dziecka ze względu na nie samo. Starożytność przekazała nam wprawdzie dewizę — *Maxima debetur puero reverentia*, ale właśnie taż sama starożytność na pedagogów przeznaczała nieudolnych niewolników, oni byli *damnati ad pueros*. Dbano o to, by dziecko wychować na żołnierza i obywatela, a więc jego walor ce-

niono ze względu na rolę, jaką odegra w przyszłości. Dopiero kultura chrześcijańska podkreśliła wartość dziecka jako takiego, jego wartość ontologiczną, a nie tylko przejściową, biologiczną.

I dziś jeszcze poza autentycznym chrześcijaństwem ceni się dziecko ze względu na jego przyszłą rolę w społeczeństwie religijnym lub politycznym czy też rodzinnym. Również kultura chrześcijańska przechodzi kryzys, ilekroć traktuje się dziecko jako obiekt wychowania „nowych ludzi" według programu dyktatury, faszyzmu. Z drugiej strony opiera się wychowanie na zasadach pragmatyzmu. Ceni się dziecko o tyle, o ile odegra rolę w dojrzałości na korzyść społeczeństwa. Nawet wielki Dewey tak właśnie nakreślił swój plan wychowawczy. Chrześcijaństwo natomiast zna pełną wartość dziecka, bo widzi w nim przedmiot i podmiot miłości Bożej. Dlatego głosi, że dziecku należy się cześć i prawa.

Gastaldi wymienia cały szereg faktów świadczących, że te prawa są przeoczane lub deptane. Wymieńmy jeden z nich. „W Indii są ponad dwa miliony ślepych. Tragedia w tym, że można by w 90% uratować dzieci od ślepoty, gdyby miano środki konieczne, by pomóc tak bardzo potrzebującym ratunku". Dziecko ma też prawo do nauki. Wprawdzie maleje wszędzie analfabetyzm, ale jeszcze jest go za dużo wobec postępu techniki i cywilizacji. Rodzice już na ogół przeciw nauczaniu dzieci nie występują, ale za mało jest jeszcze dostępnych budynków szkolnych i nauczycieli. Szczególną uwagę zwrócił prelegent na możliwości kształcenia przez radio, kino i telewizję i przytoczył wiele liczb świadczących o olbrzymim wzroście ilości odbiorników w całym świecie. Należy ten fakt wykorzystać i dawać więcej programów kształcących, wychowawczych.

Referat wygłoszony przez sekretarza generalnego B.I.C.E., René Finkelsteina, był jak gdyby rachunkiem sumienia w stosunku do powinności, jakie należało spełnić wobec dzieci. Nowe pokolenie, mówił prelegent, nie pamięta już wojny. My tedy, choć pochodzimy z tak wielu krajów, nawet wtedy z sobą walczących, stawiamy pytanie: Czy wychowujemy w duchu pokoju? B.I.C.E. mając ten cel na oku głosiło skutecznie wychowanie w miłości i szacunku dla każdego człowieka. I właśnie z tego względu Kościół tę akcję gorąco popiera.

Do tego samego celu, do wychowania w duchu pokoju, zmierza pedagogia wolności, wolności osobistej i społecznej autonomii.

Prelegent zwrócił też uwagę na doniosłe znaczenie wychowania przedszkolnego, w tym bowiem okresie dzieci są wyjątkowo podatne na przyjęcie ducha chrześcijańskiego, uznanie cnoty i odczucie nadprzyrodzoności. Ku naszemu zawstydzeniu zostały przytoczone fakty mówiące o wielkim postępie wychowania przedszkolnego w Chinach Ludowych i o zrozumieniu ich ważności .W r. 1957 do przedszkoli uczęszczało tam nieco ponad milion dzieci, a teraz już — 24 miliony. A jednak Chiny

dążą jeszcze dalej, jak to wynika z raportu generalnego sekretarza Młodzieży Komunistycznej Chin z r. 1958: „Aby się zaopiekować dużą większością tych 90 milionów dzieci w wieku od 2 do 7 lat, trzeba dla przedszkoli i ogródków dziecięcych 7 do 8 milionów pracowników. Jeżeli się nimi należycie nie zajmiemy, nie zdołamy z tych stu milionów młodych braci i sióstr wychować kadr komunistów następnej generacji". Cytując to prelegent rzuca wezwanie: „Oby i chrześcijanie byli równie czujni! W przeciwnym razie, za lat dwadzieścia będzie już za późno".

Na zakończenie zwróćmy jeszcze uwagę na referat ks. François Coudreau, który mówił głównie o dalszych planach pracy Biura.

Specyficznym celem B.I.C.E. jest teoretyczne poznanie rzeczywistości dla przygotowania terenu działalności praktycznej. Dlatego wiele tu mają do powiedzenia komisje ekspertów różnego typu: filozofów, teologów, psychologów, pedagogów, lekarzy, socjologów. Ta międzynarodowa katolicka organizacja chce rzeczywiście ogarnąć swoją akcją na rzecz dzieci — cały świat. Tymczasem za mało w naszym gronie działaczy spoza Europy. A powinno nam zależeć na tym szczególnie, by więcej pomóc krajom afrykańskim i wschodnim i dlatego trzeba je lepiej poznać, lepiej zrozumieć. Trzeba nam wydoskonalić, tak mówił prelegent o Biurze, aparaturę łączności z tymi krajami. Poza tym, by zwerbować nowych pracowników do naszej akcji, należy nawiązać jeszcze żywsze kontakty z uniwersytetami różnych lądów. Trzeba też więcej zgromadzeń zakonnych zaangażować do tej akcji. Dotkliwie odczuwa się brak wychowawców z prawdziwego zdarzenia. Jest ich równie mało jak świętych kapłanów, a jedni i drudzy są światu niezbędni! Zwrócił też prelegent uwagę na to, że B.I.C.E. dotąd za mało interesowało się szkołami i nauczycielstwem. Należałoby też już czym prędzej doprowadzić do ustalenia i opublikowania Katolickiej Deklaracji Praw Dziecka, stanowiącej moralny kodeks chrześcijańskiego wychowania.

Brat Stanisław FSC

ZAPISKI NA MARGINESACH

„Jedyna sytuacja, w jakiej człowiek nie może skorzystać ze swych doświadczeń: kiedy nie rozumie, co zamierzał zrobić". Max Ways w książce *Beyond Survival*. Zdanie to cytuje w „Encounter" Irving Kristol i powiada: „Potęga sama w sobie nie jest niczym lepszym od słabości, jeśli się nie ma wyraźnej koncepcji, co z tą potęgą zrobić". Oczywiście nie są to refleksje psychologiczne, lecz polityczne.

*

„Kiedy się jest mocno związanym z jakąś estetyką, którą zwalcza i chwilowo zwycięża inna — gorsza czy lepsza, ale w każdym razie nowsza — estetyka, wówczas łatwo ulega się pokusie ucieczki w etykę i gromi się dekadencję". Paul Guimard w „Arts".

*

Peggy Guggenheim — ze sławnej dynastii zbieraczy sztuki nowoczesnej (spiralne muzeum przez Frank Lloyd Wrighta w New Yorku!) — napisała pamiętniki artystyczno-erotyczne (*Confessions of an Art Addict*, wyd. André Deutsch). Ostatnim jej przedwojenym kochankiem był znakomity malarz Max Ernst. Wzięła z nim ślub wkrótce po przystąpieniu USA do wojny i tak się z tego tłumaczy: „Nie chciałam żyć w grzechu z nieprzyjacielem". Argument piękny, ale dla trwałości węzła niewystarczający: parę miesięcy później wzięli rozwód.

Zaczęło się tak, że Max Ernst poznał Peggy w grudniu 1940, we Francji, kiedy się starał wyjechać do Stanów. Peggy kupiła z punktu wszystkie jego płótna i obiecała zająć się interesami Ernsta. Trudność polegała na wydostaniu się z Francji: nie mogąc doczekać się papierów i po kilku internowaniach (Ernst jest Niemcem), koryfeusz *entartete Kunst* postanowił przekroczyć granicę hiszpańską z papierami mało prawidłowymi. Kiedy je kontrolowano, celnicy rozpakowali skrzynie i urządzili Ernstowi improwizowaną wystawę. Zdumiała ich. Zwołali kolegów — wkrótce cały posterunek oglądał obrazy malarza i prosił o wyjaśnienia. Ernst opowiada (w książce o nim Patrick Waldberga, wyd. Jean-Jacques Pauvert): „Mówiłem tego dnia o malarstwie jak nigdy jeszcze, jak nigdy więcej mówić nie potrafię! Z całym żarem, z całą energią, z całym przekonaniem, na jakie mnie było stać. I starałem się mówić prosto. Miałem wrażenie, że stawką jest życie — i tak też było". W czasie tego odczytu wrócił komendant z papierami Ernsta. Wziął go na bok i mówi: „Pan oczywiście wie, że papiery są nie

w porządku. Gdyby były w porządku, mógłby Pan wsiąść do tego pociągu, który idzie do Madrytu. Niestety obowiązek każe mi prosić Pana o wzięcie tego drugiego pociągu, który idzie do Pau. Proszę tylko uważać, żeby Pan nie pomylił pociągów. Uwielbiam talent". Max Ernst nie pomylił się i nazajutrz był w Madrycie.

*

Śliczna odpowiedź południowo-afrykańskiego ministra sprawiedliwości, Swarta: na pytanie w parlamencie o zbrodnie, popełnione przez policję, Swart odparł, że policja ma na swoim koncie wcale nie więcej zbrodni, niż jakakolwiek inna grupa ludności.

*

Agencje prasowe donoszą, że ostatnio całą noc szalała bitwa między Włochami a terrorystami austriackimi na spornych terytoriach przygranicznych. Padło trzysta strzałów. Rannych i zabitych na szczęście nie ma. Kiedy to przeczytałem, przypomniało mi się opowiadanie pewnego oficera angielskiego, który w życiu nie słyszał tak strasznego zużycia amunicji, jak podczas pewnej tajemniczej batalii w alpejskiej mgle, kiedy ani rusz nie mógł się rozeznać, kto i do kogo strzela, bo tylko od czasu do czasu wypadały z mgły uzbrojone po zęby postacie i mknęły w dal. Po paru godzinach okazało się, że to dwa oddziały włoskich partyzantów miały przedsięwziąć wspólną akcję, ale we mgle pogubiły się i stoczyły bitwę między sobą. Rannych i zabitych podobno również nie było. *Quod felix faustum...*

*

„»Gnijące lilie cuchną bardziej od chwastów«. Im wyższe pretensje tych, którzy nami rządzą, tym bardziej wścibskie i nieznośne staje się ich panowanie, tym mniej sympatyczne wartości, w imieniu których władają. Najszczytniejsze rzeczy wkorzeniają się w naszą naturę najpłyciej. Gdy świętość lub kulturę traktować jako *moyen de parvenir*, wygania się je z życia. Niechże nasi władcy zostawią w spokoju przynajmniej te dwie rzeczy, niech zostawią jakąś dziedzinę, gdzie wciąż istnieć mogą sprawy spontaniczne, niesprzedażne, całkiem prywatne... Najgorszym z możliwych rządów jest teokracja... Władza jest najmniej zła, kiedy jej sankcje są skromne i banalne, kiedy chce tylko być pożyteczna i wygodna, wyznaczając sobie cele ściśle ograniczone. Wszystko co transcendentalne lub duchowe, ba — wszystko co silnie etyczne, jest w swoich pretensjach niezbezpieczne i stwarza zachętę

do włażenia w nasze prywatne życie. Niechże szewc pilnuje kopyta. Renesansowa doktryna Boskiego Prawa jest dla mnie korupcją monarchii; doktryna Rousseau o Powszechnej Woli to korupcja demokracji; mistyka rasy to korupcja narodowości. A teokracja, podkreślam to jeszcze raz, jest korupcją możliwie najgorszą. Lecz wcale nie myślę, żeby groziło nam to niebezpieczeństwo. Myślę natomiast, że grozi nam istotnie niebezpieczeństwo zaledwie o jeden stopień mniej okropne, zresztą okropne w podobny sposób. Nazwałbym je charientokracją — nie panowaniem świętych, lecz panowaniem *charientes, venustiores*, pałacu Rambouillet, wytwornisiów, ludzi subtelnych, »kulturalnych« — czy jak ich się tam nazywa" (C. S. Lewis, w zbiorze esejów *The World's Last Night*, Harcourt Brace and Co, 1960).

*

W „Monde" wiadomość o śmierci profesora Jean-Marie Guérin. Kto to? A właśnie. Wszyscyśmy powinni wiedzieć na pamięć. Wynalazca BCG, szczepionki przeciwgruźliczej. Piszą o nim „dobroczyńca ludzkości". Ale w tymże numerze dziennik zastanawia się, dlaczego tyle więcej prasowego hałasu i uczuć ludzkich koncentruje się na wiadomości, że Edith Piaf znowu choruje. „Monde" tłumaczy to jej absolutnym, bezwzględnym oddaniem się swej sztuce. Tak, to wspaniała i fanatyczna przy tym pieśniarka, ale boję się, że gdyby chodziło o kogoś znacznie mniejszego kalibru, kto by zyskał sobie „sympatię publiczności", to zakasowałby również Guérina (nawet, gdyby Guérin nie był staruszkiem, którego śmierci można się było spodziewać). Odwieczne pytanie o zasługę i sławę, o ich niewspółmierność: sława Napoleona, boga wojny, o ileż większa od sławy Fleminga odkrywcy penicyliny itd. Myślę, że potwierdza się tu swoiście personalizm — dla ludzi najważniejsza jest osoba, która przemawia do wyobraźni, którą się zna, z którą ma się osobisty kontakt, choć zarazem ta osoba nieporównanie przewyższa podwładnego, czy podkomendnego, czy widza — z tronu, z desek sceny, z afiszów, ze sławy, z talentu w jakimś kierunku. Telewizja co może uczynić, żeby wielcy uczeni także się stali osobami? Ba, ale tu jeszcze jeden *handicap*: czar sztuki przewyższa chyba czar intelektu. Stąd popularność niektórych polityków: bo, jak wiadomo, polityka dużo jest bliższa sztuki niż nauki.

*

Może warto utrwalić tu dla potomności wierszyk czteroletniego chłopca, wygłoszony całkiem spontanicznie, ze skupionym, powolnym,

rytmicznym akcentowaniem, na wsi wieczorem, kiedy wiatr szumiał, a w smudze lampy widać było deszcz:

Już drzewa się luhoczą
Zające tu moką
A iskry w powietrzu
Padają na ziemię.

*

Z „Times Literary Supplement": „Cechy nabyte mogą się dziedziczyć, ale nie w sensie mendeliańskim. Jeśli otoczenie wywołuje mutacje, zostają one przekazane. Lecz koncepcja Lamarcka polega na tym, że (mówiąc językiem współczesnym) zmiana w otoczeniu koniecznie wywołuje mutację, która jest lepiej dostosowana do środowiska — a to nieprawda, bo mutacja jest procesem przypadkowym, uwarunkowanym zarówno naciskiem otoczenia, jak i potrzebami organizmu... Ruch eugeniczny (zapoczątkowany przez Galtona), który najpierw zdawał się cieszyć poparciem teorii ewolucji, później natrafił na podstawowe sprzeciwy genetyki... »*Coup de grâce*« zadany został przez samych eugeników, którzy stwierdzili rozpaczliwe fiasko w reprodukowaniu samych siebie, mimo że są pogrążeni po uszy w środowisku własnych doktryn".

*

„Lenin zwracał uwagę towarzyszom »bonvivantom«, którzy związek seksualny porównywali do szklanki wody, że jednak w tę sprawę zamieszane są trzy osoby (kobieta, mężczyzna i dziecko)... Pobłażliwi moraliści widzieli dawniej w pewnym rozluźnieniu obyczajów jeden z warunków rozwoju osobowości. Statystycy odpowiadają im dzisiaj, że wśród dzieci, pochodzących od rodziców rozłączonych, jest większy procent przestępców i anomalii fizycznych. W oczach higienisty i kryminologa małżeństwo (łagodzone, jeśli trzeba, dyskretnym cudzołóstwem, które by jak najmniej uszczerbku przynosiło życiu małżeńskiemu) pozostaje nadal najbardziej zadowalającą organizacją relacji seksualnych. Nieświadomy humorysta, psychoanalityk Hesnard, ujął to ostatnio tak, że »lepszego rozwiązania dotąd nie znaleziono«". Tak pisze Alfred Fabre-Luce w „Arts". Ciekawe: chyba nie zauważa, że uwaga w nawiasie — ta o cudzołóstwie — podgryza sens jego argumentacji, dla małżeństwa korzystnej, ale w gruncie rzeczy tak wątłej — w porównaniu z tym, co można usłyszeć w najbardziej banalnym kazaniu. Zdaje się, że bez idei *dépassement* — przekraczania samego siebie — żadne argumenty eugeniczne nie wystarczą: to znaczy bez traktowania człowieka, jako człowieka, a nie jako jednostki hodowlanej.

JW

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA, KSIĄŻKI, LUDZIE

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES